المجلد ... الرحمن الرحيم في كتاب ودايع النبوة لشيخنا العلامة الشيخ محمد هادي الطهراني النجفي اعلى الله مقامه

هذه جملة ال... الاول في الطهارة الكاملة التي تحصل بالوضوء
وقد عرفت ... الطهارة هي الحالة بين النظافة والنزاهة وان
نشاء ان... امر عدمي بخلاف النزاهة فانها معلولة للامر وجودي
وهي في ا... وان في اقوى من الاول على ما سيظهر ان شاء الله فالحقيقة واحدة
وان الا... وقد عرفت ان تاثير الماء في جميع المراتب بالذات
وانما الت... خصوصية الوضوء والغسل تعبدية ولكن كون الماء طهورا
ذاتة وح... كان في الطهارة عن النجاسة والخبث في المقدمة
فلا بد من... عبّر عنها في كلام اهل العصمة عم بالنور فنقول ان الطهارة
التي ا... ن معلولة للوضوء والغسل كما ان الحدث حالة
له معلو... في مخرجها مثلا وحيث انها تتولد من الفعلين و
لا يصد... السببين صح قولهم ان الطهارة اي الوضوء والغسل
فان ال... لكن صدور المعلول التوليدي من الفاعل عين صدور
علته ف... اثره في النار وايضا فان الامر الاعتباري عين منشأ
انتزاعه ... في وضوء نور على نور والتطهير امر متصور معقول واقع
في الش... الحدث لا يستتبع التجديد فلا اشكال في انها
امر وجو... ايضا ضرورة ان كلا من المانع والشرط لا بد من كونه
وجود... في الوجود والمانع يؤثر في المقتضي بالمنع عن التاثير

المجلد الثاني — بسم الله الرحمن الرحيم من كتاب ودائع النبوة لشيخنا العلامة الشيخ محمد هادي الطهراني النجفي اعلى الله مقامه

هذه جملة القول في المقدمة الباب الاول في الطهارة الحاصلة التي يحصل بالوضوء
وقد عرفت في اول الكتاب ان الطهارة هي ما يقابل الخباثة والقذارة وان
[illegible] انتزاع اول الدرجات امر عدمي كالحدث والخباثة فانها معلولة لامر وجودي
وهو في المقام وضوء وغسل واثباته في اقرب الدليل على [illegible] بالحقيقة [illegible]
وان الله اختلف في الدرجات وقد عرفت ان تاثير الماء في جميع المراتب بالذات
وان التوقيف في الكيفية خصوصية الوضوء والغسل تعبدية ويمكن كون الماء طهورا
ذاتا وحيث تبين لك ما هو الكلام في الطهارة عن النجاسة والحدث في المقدمة
فلابد من التعرض لمقدمة المعتبر منها في كلام اهل العصمة [illegible] فنقول ان الطهارة
التي هي ضد الحدث حالة [illegible] معلولة للوضوء والغسل كما ان الحدث حالة
معلولة لخروج الاخبثين عن مخرجها [illegible] وحيث انها تتولد من الفعلين و
لابد من [illegible] المطهر الذاتي بين السببين [illegible] ان الطهارة اي الوضوء والغسل
[illegible]

[illegible]
في الشرع [illegible] الحدث [illegible]
امر وجودي كما ان الحدث [illegible] ضرورة ان كلا من المانع والشرط لابد من كونه
وجوديا لان الشرط له دخل في الوجود والمانع يؤثر في المقتضي بالمنع من تاثيره

من العدم مستحيل والقول بان العلل الشرعية معرفات كلام ظاهري فحيث ما اشترط
الطهارة يجب احرازها ولا يكتفى بمجرد الشك واما ما لم يكن شرطا فيه بل كان الحدث
مانعا فيدفع بالاصل وحيث ان الوضوء يحصل به اول درجات الطهارة الكاملة
قدمنا البحث عنه على البحث عن الغسل وفي الوضوء مراحل المرحلة الاولى في الموجبات
اي ما هو سبب لافتقار اليه فان الحدث من جهة ما لغيته لابد من ازالته فكلما
يوجب الحدث يوجب الوضوء الرافع له بالنسبة الى ما يتوقف على زواله فلا فرق
بين التعبير بالموجب والسبب والناقض في هذا المقام فاندفعت الشبهات
الواهية وهي ما ينتزع من خروج البول والغائط والريح من المخرج الطبيعي
ويدل على ذلك ان مطلق الخروج ولو بالترشح من الشعرة لو فرض كالعرق
من بدنه او باخراجه من حلقة فهو ليس حدثا قطعا كما ان خروجه من غير آلته
المخرج الاصلي سنه من موضع آخر في الجملة حدث بالضرورة فكون المخرج اصليا
لا مدخل له قطعا كما ان الخروج مطلقا لا اثر له كذلك فلم يبق الا كون المخرج
طبيعيا ولا مدخل لشيء الا المخرج الاصلي كما ان الاعتياد لا مدخل له
ويظهر هذا المعنى الضمني من الحكم بتحقق الحدث بخروج البول والغائط والريح من
مخارجها فانه لا فرق بين قولك ان الضرطة والفسوة ناقضان وبين قولك
خروج الريح من الدبر ناقض وهكذا الحال في البول والغائط فلا معنى لقولك
ان الناقض البول والغائط الخارجان من الطرفين الاسفلين عرفا الا ان
الناقض

الناقض انما هو التغوط والبول بالمعنى المصدري الخ بيان للضرطة والفسوة في
العنوان المنتزع فلا يفهم من اناطة الحكم بالخروج الا مجرد الا ان الا اناطة بلازمه فان هذه
العبارات كنايات في العرف عن ذلك ولا يفهم اعتبار خصوص العنوان في بعض الاخبار
يكشف عن ارادة هذا المعنى في ساير الاخبار فانه لا منافات بين اناطة الحكم بالعام
الذي لا يتحقق غالبا الا بالخاص وبين تخصيص الخاص بالذكر فان التقييد الوارد مورد
الغالب لا ينافي الاطلاق كما ان الاطلاق الوارد مورد الغالب لا ينافي التقييد
وتخصيص فرد بالحكم لا يدل على الاختصاص وعلى تقدير الدلالة فانما يدل لو لم يكن
بحيث لا يتحقق غالبا الا في ضمنه بل اذا كان تحقق العام فيه مقتضى وتحققه في غيره
خروجا عن مقتضى الطبيعة فانه كالصريح بمنزلة نفس العام كما في المقام ولهذا
لا يفهم من قولك اذا اذن المؤذن فافعل كذا الا اناطة الحكم بدخول الوقت
الذي اعد الاذان للاعلام به ولهذا لا يستفاد من اناطة الافطار بادخال
شيء من الماكولات والمشروبات في الحلق الا ان المناط عنوان الاكل والشرب
فان الحلق هو المدخل الطبيعي ويدل على ما ذكرناه قول ابي عبد الله عليه السلام في خبر زرارة
لا يجب الوضوء الا من الغائط او بول او ضرطة تسمع صوتها او فسوة تجد ريحها
وما عن العلل والعيون عن الرضا عليه السلام انما وجب الوضوء مما خرج من الطرفين خاصة
ومن النوم دون ساير الاشياء لان الطرفين هما طريق النجاسة وليس للانسان
طريق تصيبه النجاسة من نفسه الا منهما فامروا بالطهارة عند ما تصيبهم تلك

النجاسة من الفهم بل تدل على ما حققنا المستفيضة المشتملة على التقييد بالطرفين اللذين
انعم الله بهما فانك قد عرفت ان المعنى ليس الا الفسوة والضرطة وما اشبههما خصوصا
بملاحظة قوله عم انعم الله بهما فالملاك خروجهما من المخرج الطبيعي ان لم يكن اصتيابا و اما
النوم فاكثر الاصحاب على انه ناقض في نفسه مطلقا نظرا الى ظواهر طائفة من الاخبار
والجمع بين الاخبار يؤدي الى استحباب احتياط النائم بالتجديد واختلاف مراتبه با
ختلاف مراتبه بالقوة والضعف توضيح ذلك ان الامر بالوضوء عند النوم يقع على
وجوه الاول من حيث كونه بنفسه ناقضا ويدل عليه ما رواه زرارة عن احدهما ع
قال لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك والنوم وما رواه عبد الله الاشعري عن ابي عبد الله عم
قال لا ينقض الوضوء الا حدث والنوم الثاني ان يكون هذا الحكم ثابتا للنوم
واقعا من حيث كونه مظنة لخروج الريح وان كان عدمه معلوما ففي النهاية ان
النوم اثر لانه مظنة الخروج من غير شعور الى ان قال ولو اخبره المعصوم بعدم الخروج
انتقض وضوءه اقامة للمظنة مقام السبب كالمشقة مع السفر ومع قول من
جعله ناقضا بالعرض تكون طهارته باقية انتهى ويمكن تمام ظهور طائفة من الاخبار
في هذا المعنى ويتوضح تفصيل ابن بابويه حيث قال الرجل يرقد قاعدا
لا وضوء عليه ما لم ينفرج عليه انتهى فان الرواية المصاحبة بهذا التفصيل لا
تتم الا على هذا الوجه فان هذا النحو من النوم ليس فيه اقتضاء لخروج الريح
حيث انه انما صار كذلك لانه موجب لاسترخاء الموجب لخروج الريح لزوال
المانع

المانع فاذا كان هناك ما يقوم مقامه فلا يقتضي ذلك ففي العلل والعيون عن الرضا ع
واما النوم فان النائم اذا غلب عليه النوم يفتح كل شيء منه واسترخى فكان اغلب
الاشياء عليه فيما يخرج منه الريح فوجب عليه الوضوء لهذه العلة واما هذا فينظر
قول ابي عبد الله الصادق ع من نام وهو جالس لا يتعمد النوم فلا وضوء عليه وقول ابي عبد الله ع
كان ابي يقول اذا نام الرجل وهو جالس مجتمع فليس عليه وضوء فاذا نام مضطجعا فعليه الوضوء
وقول موسى بن جعفر ع بعد ما سئل عن الرجل يرقد وهو قاعد هل عليه الوضوء فقال لا وضوء
عليه ما دام قاعدا ان لم ينفرج وما رواه الجمهور عن النبي صلعم انه قال العين وكاء السه فمن
نام فليتوضأ وفي حديث اخر العينان وكاء السه فاذا نامت العينان استطلق الوكاء
وفي نهج البلاغة العين وكاء السه وفي مجمع البحرين وكاء السه والاست العجز وقد
يراد به حلقة الدبر واصله سته على فعل بالتحريك فحذفوا منه العين لام الفعل وجمعه
استاه مثل جمل واجمال وسبب واسباب قال الرضي وهذه من الاستعارات
العجيبة كأنه شبه السه بالوعاء والعين بالوكاء فاذا اطلق الوكاء لم ينضبط الوعاء
وهذا القول في الاشهر الاظهر من كلام النبي ص وقد رواه قوم لامير المؤمنين ع عليه
وذكر ذلك المبرد في كتبه في باب اللفظ بالحروف وقد تكلمنا على هذه الاستعارة
في كتابنا الموسوم بمجازات الاثار النبوية انتهى الثالث ان يكون حكما ظاهريا
وجوبيا ما لم يعلم بعدم وقوع الحدث ويمكن ان يستند له الى ما في رواية ابي الصباح
الكناني عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يخفق وهو في الصلاة فقال ان كان

لا يحفظ حدثا منه الا ان فعليه الوضوء واعادة الصلاة وان كان لا يستيقن انه احدث
فليس عليه وضوء ولا اعادة الرابع ان يكون في حكم الاستصحاب يختلف باختلاف
مراتب الاحتمال في التاكد والعدم ومن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عم
في الرجل هل ينقض وضوئه اذا نام وهو جالس قال ان كان يوم الجمعة في
المسجد فلا وضوء عليه وذلك انه في حال الضرورة فان الظاهر ان التجديد ساقط
عنه للمشقة لا انه يتيمم لفقد الماء بعدم تمكنه من الخروج لازدحام الناس وفوت
الجمعة الواجبة ولو للتقية هذا والتحقيق انه لا يظهر من الروايات الا هذا الوجه
اما عدم كونه حدثا فقد ظهر من الروايات المصرحة بذلك واما ما في رواية زرارة
من جعله في مقابل ما يخرج من الطرفين في الناقضية فهو وان كان ظاهرا في الاستقلال
الا ان غيره نص في ان الامر بالوضوء عنده انما هو لخروج الريح في هذا الحال فا
المقابلة انما هي باعتبار عدم العلم بالخروج في هذا الحال وان الموجب المعلوم تحققه
انما هو النوم وان كان باعتبار الاحتياط بالنسبة الى خروج الريح فالباعث الداعي
للوضوء هو النوم وان كان مرجعه الى كونه مظنة لخروج شيء من الطرفين واما ما في
رواية الاعرج من التصريح بكونه حدثا فلا يصلح لمعارضة النصوص فان الحدث ليست
له حقيقة شرعية وكون النوم حالة طارية يكفي في صدق الحدث عليه عند المتشرعة
فانه لا يتشكل الشيء من الاربعة ويندفع الاشكال بان هذا الكلام ليس في مقام

اثبات

اثبات كون النوم ناقضا بل انما هو لدفع الاستبعاد وانه ليس منافيا لما هو المركوز في الاذهان
فان ما ليس من حالات الشخص الطارية عليه ليس حدثا لا انه لا يكون حدثا بالضرورة وليس
النوم كذلك لا يحتمل فيه هذا المعنى فلا شك في هذا الحكم الا الرجوع الى الشرع ولا مسرح
للعقل فيه ويدل عليه انه عم قال لا ينقض الوضوء الا الحدث يعني المعلوم المتيقن هذا المعنى
وهو ان الشيء لو كان اجنبيا عن الشخص بالمرة ولم يكن مرتبطا به ولا مما يطرء عليه ليس حدثا
والنوم ليس منه رجا فهذا المعنى ان الذي يعلم بانتفاء هذا المعنى منه والا فظاهره الاستفهام
انكاري فالمعنى ان الناقض انما هو الحدث وهو ما يخرج من الطرفين وعدم كون النوم من
هذا القبيل واضح فلا يعتبر كونه بنفسه ناقضا فيوافق غيرها من الروايات المصرحة بهذا
المعنى وهو انه لا ينقض الوضوء الا ما يخرج من طرفيك فالحدث في الشرع عبارة
عما يخرج من الطرفين من البول والغائط والريح كما هو صريح الروايات قال الرضا ع
في حديث زكريا يا ابن آدم انما ينقض الوضوء ثلث البول والغائط والريح
وكذا غيرها من الروايات الحاصرة للناقض فيما يخرج من الطرفين فكان الخروج
معقولا للكل شيئه مما لا ريب فيه ولا ينافيه التعدي الى غير المخرج الطبيعي لان
المناط انما هو كونه مخرجا طبيعيا وان كان غير الطرفين الاسفلين وكيف كان فا
لخروج من المخرج في الجملة مما لا دخل له قطعا بمقتضى تلك الاخبار واما ما دل
على وجوب الوضوء عند النوم وانه ناقض كما عن زيد الشحام قال سألت ابا
عبد الله عن الخفقة والخفقتان فقال ما ادري ما الخفقة والخفقتان ان الله يقول

بل الاذن على نفسه بصيرة ان عليا ع كان يقول من وجد طعم النوم فانما اوجب عليه
الوضوء وما عن ابن بكير قال قلت لابي عبد الله ع قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة ما يعني بذلك
قال اذا قمتم من النوم قلت ينقض النوم الوضوء فقال نعم اذا كان يغلب على السمع
ولا يسمع الصوت فيدفعهما ان الوجوب لا يجب ان يكون لنفس النوم فيمكن ان
يكون لما يترتب عليه من الخروج وكذا النقض استناده الى النوم يمكن ان يكون بالواسطة
فلا ينافي في تلك الاخبار واما عدم الوجوب له واقعا ولا ظاهرا لان ما يدل عليه
ظاهرا وما دل على النقض نقل كرواية الكناني وبها يظهر ان اعتبار نوم القلب والاذن
انما هو من حيث ان المناط في الامر بالوضوء عند النوم استرخاء الاذن وزوال
الاستماع التي مع زوال الشعور من الشخص بحيث لو خرج منه الريح لم يعلم به
فليس تقييد النوم بحسب المراتب بهذه المرتبة الا كتقييده بالنوم الاختياري ونوم
مضطجعا لا قاعدا والتقييد بالانفراج في نوم القاعد فان مرجع الجميع الى شيء واحد
وليس الاختيار من حيث هو كالاضطجاع والانفراج دخل قطعا لكن في اختيار
النوم ارسال ليس في النوم الاضطراري كما ان الاضطجاع اقرب الى خروج
الريح من القعود وكذا الانفراج حال القعود اقرب اليه من الاستواء فروايات
الباب بين ظاهرة في عدم كون النوم حدثا كما هو الحال في اكثرها وبين صريحة وكثير
منها كذلك وقليل منها ساكت وعدم كونه حكما وجوبيا موافق للاصول لعدم كونه

للوجوب

للوجوب بل في السند امير المؤمنين ع الا الايجاب الى نفسه اشعار بالاستحباب وظهر
ما حققنا انه لا وجه لحمل بعض الاخبار على التقية بل التقية انما هو فيما كان من شعار
الجمهور لا فيما افتى به بعضهم وان كان مثل ابي حنيفة والشافعي فانهم الى الآن كانوا الى الوف
امثال هؤلاء الى ان استقر آراؤهم السخيفة على حصر المذاهب في الاربعة بل انما حملهم
على ذلك ما رأوا من كثرة الاختلاف وازدياده وحدوث آراء سخيفة واقوال شنيعة
وتصدي كل احد للافتاء ولم يكن هذا الا لانفتاح باب الاجتهاد وعدم استيثاقهم
استقلال الشخص بالعمل برأيه حتى انهم يعتذرون عن سلفهم فيما صدر عنهم من الافعال
الواضحة الشناعة بانه خطأ في الاجتهاد وان قلت ان تخصيص النوم بالذكر في الآية
الشريفة في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة مع عدم كونه من النواقض تنافيان قلت نعم
لكن في صحة الرواية اشكال حيث ان القيام الى الشيء عبارة عن النهوض اليه وعزمه
وارادته كما ان القعود عنه عبارة عن عدمها ومن المعلوم ان الآية الشريفة لبيان
اعتبار الطهارة في الصلوة فالمعنى ان من اراد الصلوة فليتطهر وهو عبارة
اخرى عن ان الصلوة مشروطة بالطهارة وانها لا تتم الا بها وتعدية القيام
الى الشيء بمن ليس الا غلطا كما ان الارادة التي هي معناه لا تتعدى بها
فهذا الكلام لا يصدر عن الامام ع بل لو كان النوم ايضا حدثا لم يكن تقييد
الحكم به صحيحا فان الطهارة شرط مطلقا والحدث ليس منحصرا فيه والعبارة
على تقدير صحتها تفيد عكس الواقع فان اعتبار الطهارة في الصلوة مطلقا

يستفاد على تقدير الاطلاق وكون المراد من القيام اليها النهوض والعزم على ما بنينا وفي
دعائم الاسلام ما يكشف عما حققنا من استحباب الوضوء عند النوم وانه ليس لحدث
ففيه عن جعفر ابن محمد عن ابائه ع ان الوضوء لا يجب الا من حدث وان المرء اذا
توضأ وصلى بوضوئه ذلك ما شاء من الصلوات ما لم يحدث او ينم او يجامع او يغم عليه
او يكن فيه ما يجب منه اعادة الوضوء ففيه حصر وجوب الوضوء في الحدث والتصريح
بجعل النوم قسيما للحدث وبما حققنا يظهر انه لا تهافت بين حصر وجوب
الوضوء في الحدث وبين تقييد الترخيص في الصلوات بعدم النوم مع انه قسيم للحدث
فان الترخيص التام ليس ثابتا للنائم ولهذا قال ع او يجب عليه الوضوء
وفي رواية اخرى ان النوم ناقض ففي مقام واحد جمع الامام ع بين حصر الوجوب
في الحدث وبين تقييده الرخصة في الصلوات بعدم النوم مع التصريح بانه ليس
حدثا وظهر انه لا منافاة بين ما دل على انه لا يجب الوضوء الا من
الاسفلين وبين ما دل على الاهتمام به فيما يظن بالحدث وهو النوم الغالب
مع الاعوجاج وبما حققنا ظهر سر سراية الحكم الى الاغماء وهو الى كل مقام
يقوى احتمال الحدث ويلحق به ما يشابهه الا على ما اخترناه فالموضوع مظنة
الحدث او قوة احتماله فان الحكم الثابت للنوم ليس الا حكما استحبابيا
على وجه الاحتياط من جهة قوة احتمال الحدث وليس للنوم ولا للريح خصوصية
بل يظهر انه حكم عقلي نبه عليه الشارع بان العين وكاء السه واما على ما عند
الاكثر

الاكثر فينبغي ان يكون المناط كون الشخص على حالة لا يسمع الصوت وان حرك في جنبه
شيء لا يحس به فان خرج منه شيء لا يدركه كالاغماء وليس الجنون من هذا القبيل بل
وكذا السكران غالبا هذا كله مع قطع النظر عن الاجماع فانه لا اشكال في حجية الاتفاق
الكاشف عن قول المعصوم كشفا قطعيا ومن الموجبات للوضوء في خاصة الاستحاضة القليلة
واما المتوسطة فتوجب الغسل في كل يوم مرة واذا كان قبل صلاة الصبح اختصت به
ويكتفى بهذا الغسل في تمام اليوم لكن لو لم تغتسل للصبح اغتسلت عنده واحدا في تمام
النهار فعلى ما اخترناه لا يتوجه الاشكال بان المتوسطة توجب الوضوء كالقليلة بالنسبة
الى غير صلاة الفجر فانك قد عرفت ان المتوسطة توجب الغسل مطلقا وانما يقتصر الوضوء
في غير صلاة الفجر من حيث تحقق الغسل قبلها لا لانها لا تؤثر بالنسبة الى غير صلاة
الفجر الا الوضوء وحيث ان وضع الكتاب على الاقتصار على المهمات وكان عدم
كون المذي وغيره من النواقض في غاية الوضوح اعرضنا عنها المرحلة الثانية في احكام
الخلوة يستحب في هذا الحال الاستتار يعني ان المتخلي يقبح ان يرى شخصه على هذا الحال
وعن الصادق ع انه قال ما اوتي لقمان الحكمة بحسب ولا مال ولا جمال ولكنه كان
رجلا قويا في امر الله متورعا ساكتا سكينا ولم يره احد من الناس على بول ولا غائط
ولا اغتسال لشدة تستره وتحفظه في امره الحديث ومنه يظهر انه تنبيه من الشارع
على جهة واقعية يستقل به العقل فان حالة التخلي حالة منكرة يقبح ان يرى احد المتخلي عليه
ولا يرضى به ذو النفوس العلية ومنه يظهر انه في حكمه التحفظ عن عدم وصول صوت

قبيح او راجحة قبيحة لساغيره ولعل بعد المذاهب من هذه الجهة والاصل ان امثال هذه
الآداب ليست جهات توقيفية واما ستر العورة فوجوبه الفي عقلي بديهي ولكنه ليس
من احكام هذا الباب فان حفظ العرض في بعض مراتبه اهم من حفظ النفس الذي لا اشكال
في استقلال العقل بوجوبه واقبح الاعراض السوأتان فان القبل والدبر في انفسهما
قبيحان حتى عبر عنهما بالسوأة لا بمعنى ان الشخص يسوءه ان ينظر اليهما غيره فان هذه
الجهة الفي متفرعة على كونهما قبيحين فلهذا لا يرضى بان ينظر اليهما غيره فهتك العرض
يعبر عنه بكشف العورة وتنزل منزلة العورة من حيث ان ثبوت القبح لكشف العورة
الحقيقية من اللوازم البتة كما تشبه عنه الانس فمن كان عرضه محترما كالمسلم فلا اشكال
في حرمة النظر الى عورته كما انه لا يجوز له كشفه فانه بمنزلة نفسه في الاحترام واما اعتبار
التمييز في الناظر والمنظور اليه فلعدم تحقق الهتك في الاول لكنه بالتمييز فانه كحكم
البهائم واما الثاني فلانه ليس صالحا لان يكون له عرض كما لا يخفى هذا في المسلم
ومن بحكمه واما الحربي فاثبات هذا الحكم في غاية الاشكال بل يظهر من بعض الاخبار
انه كحكم البهائم ولا ينفعك الوساوس الواقعة في المقام وحجم السوأتين كحجمهما في
لا مجال لتوهم وجوب ستره وتحريم استقبال القبلة واستدبارها عند اكثر الاصحاب
والاخبار لا تفيد الا كراهة الاستقبال بالبول وكراهته مع الاستدبار بالغائط
لا يخفى ان هذا من الآداب التي يستقل بها العقل في الجملة فانه انما ثبتت بعنوان
الاجلال

الاجلال وترك الاهانة والاستقبال بالبول والغائط توهين لها كما ان التحفظ
على ذلك اجلال لها والعقل يستقل برجحان الاجلال ومرجوحية التوهين ولكن
ليس هذا التوهين عقلا بمثابة يحكم بحرمته كالصلاة في المسجد واستدباره فانهما توهينان
ضعيفان ومن هذا القبيل مد الرجلين الى المصحف ومثله هو العالم بل المؤمن بل الدخول على
المؤمن محدثا فان كل ذلك توهين لا يبلغ الحرمة وليس في اخبار الباب ما يدل على ازيد
من ذلك ففي الرضا ع من بال حذاء القبلة ثم ذكر فانحرف اجلالا للقبلة وتعظيما لها
لم يقم من مقعده ذلك حتى يغفر له دلت على انه ثبت بعنوان الاجلال وكونه
احدى الجهات الواقعية كما ان الاستقبال توهينا بالذات ولم يظهر اشتمال هذه
الرواية على ازيد مما يستقل به العقل بل يظهر من كثير من الروايات انه ارشاد محض
ففي بعضها انه سئل ابو الحسن ع ما حد الغائط قال لا تستقبل ولا تستدبرها
وعن النبي ص اذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل
الريح ولا تستدبرها ولكن شرقوا وغربوا وقال ابو الحسن موسى ع لابي حنيفة قال له
يا غلام اين يضع الغريب ببلدكم فقال اجتنب افنية المساجد وشواطي الانهار
ومساقط الثمار ومنازل النزال ولا تستقبل القبلة بغائط ولا ببول وارفع
ثوبك وضع حيث شئت فان ترك استقبال القبلة واستدبارها في سياق
ترك استقبال الريح والاستدبار بها وتجنب مساقط الثمار ومنازل النزال الى
غير ذلك من الجهات الضرورية والآداب الفطرية ويؤيد ما اخترناه

في القبلة من انحراف الجهة التي الى ربع فلا اشكال في معنى الاستدبار التشريق و
التغريب ضرورة ان المنع عن الجهتين من الاربع عين حصر الرخصة فهو تاكيد للحكم
الاول وتوضيح له فقوله (ص) شرقوا او غربوا معناه انه ليس لاحدكم الا احد هذين وهذا
عين المنع عن الجنوب والشمال فتبين ان الحق ما عليه الجنيد وجماعة من الكراهة وبما
حققناه من انه تاكيد وتقرير للآداب العقلية ظهر ان هذا الحكم انما هو باعتبار خروج
الاذيين بإزاء القبلة ولا دخل لكون مقاديم البدن في هذا الحال الى القبلة فلو كان الاستدبار
القبلة في حال البول اجلال لها نعم لا يختلف الحال في الغائط فما دام الشخص يتغوط
بين الجنوب والشمال يخرج الغائط الى القبلة لان المخرج ليس في خصوص المقاديم
ولا في المؤخر وبعين ما حققنا نهى النبي (ص) عن استقبال بول او غائط فان معناه
ان يخرجها بحذاء القبلة لا ان تكون مقاديمه اليها وان كان خروج الاذيين اليها
ولهذا قال في التنقيح ان المحرم هو الاستقبال بالفرج دون الوجه والبدن
فمن بال مستقبلا وحرف ذكره عنها لم يكن عليه بأس وفي بعض الاخبار انه (ص)
نهى ان يبول الرجل وفرجه بإزاء القبلة وهذا صريح فيما حققناه وظهر ان المنهي عنه
انما هو الاستقبال بالبول والغائط لا الاستقبال في الحالتين واما عدم ثبوت
النهي عن الاستدبار في البول فلما عرفت من ان هذا الحكم انما ثبت بعنوان الاجلال
وفي الاستدبار لا توهين بل هو عين الاجلال في هذا الحال فليس في الاخبار
ما يدل على النهي عن الاستدبار بالقبلة حال البول فانها بين ما يختص بالغائط
كما اشار

كما اشير فيه عن عقد الغائط وبين ما هو مجمل لا اطلاق فيه كقوله اذا دخلت المخرج
وبين ما وقع التصريح فيه بالبول كما في عن الكاظم مع الاقتصار فيه على خصوص
الاستقبال ولعله لهذا قال في النهاية ويحتمل اختصاص نهي الاستدبار بالمدينة
وما ساواها لان من استدبر الكعبة بالمدينة استقبل البيت المقدس تعظيما لبيت
المقدس انتهى على انه من المحتمل ان آية العلامة زعم عموم النهي عن الاستدبار للبول
بعد ما صرح بان هذا الحكم انما هو بعنوان التعظيم والاجلال وانه لا اجلال في ترك
الاستدبار بالبول التجأ الى تخصيص هذا الحكم بالمدينة وما ساواها ولكنه في المنتهى
احتمل كون النهي عن استقبال بيت المقدس باعتبار انه يستلزم الاستدبار
الكعبة في خصوص المدينة وما ساواها قال روي انه نهى عن استقبال القبلتين
ويحتمل امرين الى ان قال الثاني انه نهى عن استقبال الكعبة والبيت المقدس
لانه يكون مستدبرا الكعبة وهو منهي عنه انتهى وكيف كان فالعموم غير ثابت
بل بعد تبين ان هذا الحكم ثبت بعنوان التعظيم والاجلال فلا اشكال في الاختصاص
لما عرفت اللهم الا ان يكون هناك اجماع فانه على تقدير ثبوته دليل قطعي
بل انما هو نحو من الضرورة والاتفاق على تقدير تحققه واحتمال استناده الى اتفاق
توافق الانظار المستندة الى الاخبار لا يوجب القطع برضاء المعصوم (ع)
وبما حققناه من عدم الحرمة وان غاية ما ثبت انما هو استحباب التعظيم
او كراهة التوهين على وجه الارشاد كما هو الحال في سائر الآداب

ظهر انه لو اتفق بناء المخرج على القبلة وتوقف تغيره حرم الدار او الجره حيث لم يكن
بناء لمخرج فيها الا على هذه الكيفية لم يجب تغييره بل ربما يكون محرما مع ان المنقول
عن بعض المعصومين ع يحتمل وجوها اخر والغرض ان الهواء لا اختصاص له بالحكم
كما ان ما عن عمر انه قال ارفعت فوق بيت حفصة فرايت رسول الله صلعم يقضي
حاجته مستقبل القبلة ايضا يحتمل وجوها والعمل لاجماله لا حجية فيه وعلى تقدير الحرمة
فهل يجب تعيين القبلة لانحصار الجهات وهي في اصل بها الحق العدم لان الفعل
على بعض التقادير توهين للمحترم وعلى بعض التقادير ليس توهينا فهو من قبيل دوران
الفعل بين وجوه بعضها شرب الخمر والوجوه الاخر ليس شربا لا انه شرب
لغير الخمر فهي انما يكون من قبيل الشبهة المصورة لو كان التوهين محققا على جميع
التقادير ولكن الحرمة كانت ثابتة على بعض التقادير فاحتة فالشخص بعد
العلم الاجمالي عالم بالحكم والموضوع غاية الامر انه لا يعرف الموضوع تفصيلا
وليس عدم المعرفة عذرا وانما العذر هو الجهل بمعنى عدم التصديق وهذا
هو السر في التنجز بسبب العلم الاجمالي وكونه كالعلم التفصيلي من هذه الجهة ولكن
هذا المناط ليس متحققا فيما علم بان الفعل الصادر منه على بعض التقادير
معنون بعنوان وعلى بعض التقادير فاقد للعنوان فانه كالعلم بانه اما
فاعل او تارك وليس هذا الا شكا في الوقوع لا انه يعلم ولكنه لا يعرف
ما وقع

ما وقع فتفطن فانه دقيق جدا ولا يطهر المتنجس بالبول سواء في ذلك المخرج وغيره
الا بالماء ولا اصل مع صراحة صحيحة زرارة وغيرها فيه واما موثقة حنان فهي صريحة
في اصالة الاحتمال وانه يحتال في اخفاء سراية النجاسة على نفسه على تقدير
وقوعها فانه اذا بلل ذكره من ريقه فلا يعلم بعد ما تبلل ثوبه بذكره انه من بوله او
من ريقه وايضا هذا من تطهير مخرج البول بالريق واما رواية سماعة فضعفها يغني عن
التعرض لها ومن الغريب توهم ان المتنجس لا ينجس من مثل هذه الروايات وتوهم
انه على خلاف الاصل غريب حيث ان الانفعال عن النجاسة ليس الا بانه
يساوي النجس العين في الجهة الوضعية وانما الاختلاف بكونه في النجس بالذات
وفي المتنجس بالكسب فالانفعال بالمتنجس عين الانفعال بالنجاسة فان
المتنجس واسطة في التاثير بل نقول انه بعد ما ثبت ان الكافر مثلا نجس تعبدا
وتبين ان النجاسة جهة وضعية وظهر من الشارع ان لهذا النجس تاثيرا في غيره
كالنار الحنث لا في غيره بل طوبة اثر فيه من غير ان ينتقل منه اجزاء الى غيره
او ان يجعل غيره نجس العين فلا مجال للحكم بعدم السراية من المنفعل وانه مقصور
على نفس النجس العين فانه مرجعه الى التناقض فان المفروض ان الاثر يسري الى الغير
في الجملة وكون المؤثر مختلا لا اثر بالذات لا يصلح لان يكون دخيلا في التاثير
بل ربما يكون المكتسب اقوى من الاصل في التاثير كما في الدية المحكاة ويحصل
ان التعبد انما هو في جعل الشيء نجسا وسرايته النجاسة الى غيرها وعدمها

وصلوح شيء للانفعال والعدم كبطن الانسان وظهر الحيوانات واما يئول
الى المناقضة كتخلف المعلول عن علته فلا مجال للتعبد فيه والفرق بين ما هو الاصل
في التحمل ومن المكتسب في العلية من هذا القبيل وبما حققنا ظهر وجه تقييد
هذا الحكم بالقدرة فان وجوب ازالة البول بالماء ليس تكليفا والانفعال
لا يزول الا بالماء وسواء في ذلك ان يكون الشخص قادرا او عاجزا واما باعتبار
زوال العين ان لم يتمكن من زوال الاثر في الصلاة وعدمه فلا الفهم لكل احد
ولا يعقل ان يراد من الوجوب بالمعنى المناسب هنا فان هذا ليس محل ذكر
شرائط الصلاة فافهم ويكتفي في ازالة اثر البول من المخرج وغيره كسائر النجاسات
من سائر الاجسام بما دون الغسل المعتبر عنه مبالغة بمثلي ما على الحشفة من البلل
في خبر نشيط ابن صالح عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته كم يجزي من الماء في الاستنجاء
من البول فقال مثلا ما على الحشفة من البلل فان الغسل لا يمكن ان يتحقق بمثلي
بلل المخرج ضرورة انه لا يبلغ القطرة بل عشرا من اعشارها وانما هو مبالغة
في عدم التقدير وان الملاك انما هو حصول الاستنجاء وكانه الظاهر مراد الاساطين
من الفقهاء ولهذا قال في البيان انه اختلف في العبارة ومما ذكرنا ظهر انه
لا منافات بين هذه الرواية والرواية الاخرى عن ابي عبد الله عليه السلام من التعبير با
المثل فانه ايضا ليس تقديرا بل مبالغة في عدم التقدير نعم المبالغة فيه ازيد
الا ان يكون الاختلاف من حيث اختلاف ما على المخرج من حيث كونه

بللا

بللا او قطرة لكنه بعيد بل نقول ان كون الميزان في زيادة الماء ونقصه زيادة النجاسة
وقلتها غلط لان اثر النجاسة في المحل انما هو بمقدار الملاقات فاذا لم تتعدى المخرج
كما هو المفروض فلا يختلف حال المحل في الانفعال فان الرطل والمثقال متساويان
في التاثير اذا كان الواصل الى المحل الملاصق به منهما على نسق واحد فالواصل للمحل انما هي
العلقة سواء كان على المحل قطرة او رطل بل نقول انه بعد ما ثبت ان الماء مزيل وان
البول كغيره يزول به فاعتبار جريان الماء وازيد مما يزيله مناقضة محضة ضرورة انه
ليس تكليفا وانما هو وضع صرف وبما حققنا ظهر حال اعتبار المرتين فان الغرض
منه ان كان اعتبار المقدار فاتضح ما فيه مما تقدم وان كان المقصود اعتبار الفصل
فهو ايضا مناقضة صرفة حيث ان اتصال السبب الى شيء مؤكد له واعتبار
الانفصال في التاثير منافي لكون الماء بنفسه مزيلا نعم يمكن ان يكون على وجه
الاستحباب الارشادي بمعنى زيادة الاستظهار واعتبار التعدد انما
هو لاشتماله على ذلك لا لخصوص الانفعال من حيث هو كذلك ولهذا صرح
بعض من اعتبر ذلك بالاكتفاء بزيادة الجريان ويمكن ان يرجع اليه
الاكتفاء بالقصد كما صدر عن بعضهم ويدل على جميع ما تقدم ما عن عبد الله ابن
المغيرة عن ابي الحسن عليه السلام قال قلت له للاستنجاء حد قال حتى ينقى ما ثمة فهذا
نص ولو دل شيء على التحديد بالمثلين والمرتين فهو ظاهر صالح للتاويل الى
ما عرفت واما الغائط فيتخير في مخرجه خاصة بالاحجار او في الاستنجاء كما

تعدى عن الحواشي يتعين فيه الماء واما تعين الماء في غير المخرج فهو موافق للاصول لب
الادلة ولا حد له الا النقاء وما عرفت في البول واليه يرجع اعتبار زوال الاثر
وهو ما يتلطخ به المخرج ويعد في العرف لونا مجازا فانه اقرب من العين ويزول با
لماء ولكنه لرقته وانتشاره يشبه اللون بخلاف ما لو فرض نفوذ اجزاء من النجاسة
في اليد او الثوب بحيث يصعب زواله ولا يزول بمجرد الغسل فانه لون في العرف
حقيقة وان كان بالنظر الدقيق جسما وعين النجاسة ومثل هذا الاثر لا عبرة به
قطعا ولا فرق بينه وبين الرائحة ولهذا لم يتأمل احد في القول بالانتشار الدم
فيه الماء ان يرى احمر مع ان الاحمرار قائم بالدم المنتشر في الماء فهو صبغ عرفا حقيقي
ما يوجب سقوطه عن الاعتصام وانفعاله في هذه الصورة فهو موجب للحكم ما انفذت
فيه النجاسة بحيث صار لونا عرفيا كما هو الغالب في الصبغ المصبوغ فظهر معنى
اعتبار زوال اللون دون الرائحة في مقام تحديد الاستنجاء من الغائط بالماء
ومن الغريب ما صدر عن الشهيد في هذا المقام حيث انه استشكل في جزمهم بعدم
الاعتبار بالرائحة بان وجود الرائحة في مقام تحديد الاستنجاء ومرجعه الى ان
بقاء الرائحة في المخرج لا يمنع من الطهارة فان الحد انما هو النقاء وبعد
زوال الاثر فلا اثر للنجاسة والرائحة ليست كاشفة عن عدم النقاء و
واما حدوث الرائحة في الماء وعدمه فهو اجنبي عن تحديد الاستنجاء و
بروز الاثر بعد اعتبار زوال العين وانما هو مرتبط باحكام ما يستنجى به

ثم انا

ثم انا قد حققنا سابقا ان التغير وجوده في الماء والقليل وجوده كالعدم وانما هو
في المعتصم كاشف عن زوال العصمة ولا معنى للحكم بانفعال غسالة الاستنجاء اذا
تغير وهذا الذي ذكرنا من تعين الماء لغير المخرج لا فرق بين ما كان التعدي اليه متعارفا
غالبا وبين ما ليس كذلك فالحكم مقصور على نفس الحاشية فان التعدي لم يكن شايعا
في امزجة العرب زمن الجمهور عن علي عم انه قال كانوا يبعرون بعرا وانتم اليوم
تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء الاحجار وعن ابي خديجة عن ابي عبد الله عم كان
الناس يستنجون بثلثة احجار لانهم كانوا ياكلون البسر فكانوا يبعرون بعرا
فاكل رجل من الانصار الدبا فلان بطنه فاستنجى بالماء فبعث اليه النبي صلعم
قال فجاء الرجل وهو خائف يظن ان يكون قد نزل فيه شيء يسوؤه في
استنجائه بالماء فقال هل عملت ما فعلت في يومك هذا شيئا فقال نعم
يا رسول الله اني ما حملني والله على الاستنجاء بالماء الا اني اكلت طعاما
فلان بطني فلم تغن عني الحجارة شيئا فاستنجيت بالماء فقال له رسول الله صلعم
هنيئا لك فان الله قد انزل فيك اية فابشر ان الله يحب التوابين و
يحب المتطهرين فكنت اول من صنع هذا واول التوابين واول المتطهرين و
الى هذا ينظر قول ابي عبد الله عم جرت السنة في الاستنجاء بثلثة احجار ابكار
ويتبع بالماء ومما حققنا قال في كره في شروط الاستجمار الثاني عدم التعدي
فلو تعدى المخرج وجب الماء وهو احد قولي الشافعية وفي الاخر لا يشترط

فان الخروج لا ينفك عنه غالبا انتهى فان اول قول ثالث فهو الذي اختاره
اعتبار عدم التعدي اصلا فانه علل شمول الحكم بصورة التعدي بانه الغالب
ومختار العلامة هو القول الاول وفي النهاية صرح بهذا قال واما الغائط
فان تعدى المخرج تعين الماء سواء انتشر اكثر من القدر المعتاد او لا الا ان
قال ونعني بالمخرج الحواشي فما جاوزها فهو متعد انتهى والحاشية هو الطرف
وهو الذي يخرج منه فالمخرج عرفا اوسع من نفس الحاشية الا ان الحكم مقصور
عليها والحاصل ان للغاية ثلث حالات اعتدال وافراط وتفريط والتعدي
عن الحاشية انما هو فيما كان لينا جدا واما اذا كان يابسا جدا كالبعرة فلا يتلطخ
به الحاشية فلا يجب فيه الاستنجاء وفي صورة الاعتدال يختص الحواشي با
الانفعال اي المخرج الحقيقي وحيث كان اللين الخارج عن الاعتدال
غير شايع فلا يعل الدليل الدال على الاجتزاء بالاستجمار الا على العفو
عن نفس الحاشية قال في النهاية بعد العبارة المتقدمة الاقوى ان
الاصل ازالة النجاسة بالماء بحيث لا يبقى عين ولا اثر والاستجمار
في المحل المعتاد رخصة لاجل المشقة الحاصلة من تكرر الغسل مع تكرر النجاسة
اما ما لا تكثر فيه حصول النجاسة فانه باق على اصالة الغسل انتهى
واما الاكتفاء بغير الماء فللاخبار الصحيحة الصريحة بل نفس الحكم بلغ
من الوضوح مثابة المستغني عن الدليل وانما الاشكال في انه هل

يعتبر

يعتبر كون ما يمسح به ثلثة او الواجب انما هو تعدد المسح وكونه ثلثة وان كان ما يمسح به
شيئا واحدا او لا يعتبر التعدد في المسح ايضا وانما الواجب ما تزول به العين او
لا يعتبر الا زوال المسح بعين ولا مدخلية للمزيل في المقام لان النجاسة الحكمية
لا تزول بحال وانما الزائل هو العين ولا مدخل للمزيل في زوالها وجوه من اعتبار
ثلثة اي رفع العفو فيقتصر فيه على مورد النص ومن ان شدة هذه العبارة في مثل
المقام لا دلالة له على اعتبار التعدد الا في المسح كما في قولك اضرب بثلثة اسواط
وان انفصال ما يمسح به عن آخر لا يعقل ان يكون له مدخلية الا اذا وجب
الاتصال ضعفا او الانفصال قوة ومن المعلوم في الشرع عدمهما في المقام
وان الواحد يجزي لمسحة واحدة لثلثة فكذا الواحد ضرورة عدم الفرق والحديث
المسحات فان الاقتصار عليها في مقام البيان وعدم التعرض لما يمسح به
يكشف عن الغاء جميع الخصوصيات ويكشف هذا عن ان المراد بالاحجار ايضا
ذلك وبما حققنا ظهر ما فيما في الروض من انه لا منافات بين المسح بثلثة
احجار وبين المسح بثلثة مسحات بخلاف المسحات بالواحد فانه لا يصدق
عليها ثلثة احجار انتهى فان عدم المنافاة بين الاطلاق والتقييد لا ينفي عدم
معارضة المطلق للمقيد واضح لكن الاستدلال مبني على كون التعبير بثلثة مسحات
بدلا عن التعبير بثلثة فانه في مقام البيان وان الالتزام بان الحجر الواحد
العظيم اذا كان في العظم كالجبل وبلغ كل من العادة فراسخ لا يكفي

في الاستنجاء وغمس حشفة العقعق ابراحل ومنع ان تعدد المسح الفم لا يستفاد من
هذه العبارة كقولك لابد لهذا المريض من الاسهال ثلث او انه وقع الاسهال
ثلث مرات فانه ليس مجازا فلعل الغرض ضبط مقدار ما يمسح به وانه ينبغي
ان يكون كافيا لثلثة دفعات على وجه الاستظهار وان الغرض زوال العين و
قد حصل واعتبار المسح مع حصول الطهارة لا معنى له ولقوله عم ينقى ما ثمه ومن ان
اعتبار المسح بعد زوال العين بنفسها ليس الا كاعتبار امرار الحجر بعد المسح باخر
مع زوال العين به ولقوله ينقي ما ثمة وقوله يذهب الغائط والاوفق بالادلة
هو الاخير لكن لم نعثر له على قائل وفي المختلف لو استعمل ذو الجهات الثلث
فالشيخ اجزء عند بعض اصحابنا والاحوط اعتبار العدد والحق عندي الاول
وهو اختيار ابن البراج لنا ان المراد ثلث مسحات بحجر كما لو قيل اضربه
عشر اسواط فان المراد عشرة ضربات ولان المقصود ازالة النجاسة وقد
حصل ولانها لو انفصلت اجزئت فكذا مع الاتصال واي عاقل يفرق
بين الحجر متصلا بغيره ومنفصلا ولان الثلثة لو استجمر بهذا الحجر لاجزء كل واحد
من حجر والامر بالعدد وقد بينا المراد منه مسئلة قال الشيخ اذا طهر المحل بدون
الثلثة استعمل الثلثة سنة وكذا قال ابن حمزة وقال في ط استعمل الثلثة
عبادة ونقل ابن ادريس عن المفيد الاقتصار على الواحد لو نقى المحل به
واوجب ابن ادريس استعمال الثلثة وان نقى بدونها والوجه
اختيار

اختيار الشيخ ان قصد الاستحباب كما ذهب اليه المفيد لنا ان القصد ازالة
النجاسة وقد حصل فلا يجب الزايد ولان الزايد لا يفيد تطهيرا لان الطهارة
قد حصلت بالازالة لعين النجاسة اى صفة بالحجر الاول ولا معنى لايجاب الزايد
لما تقدم في حديث ابن المغيرة عن ابي الحسن عم وقد سئله هل للاستنجاء حد فقال
لا ينقى ما ثمة احتج ابن ادريس بان اصحابنا خيروا بين الماء وثلثة احجار فلا
يجزي الاقل وبما رواه في الصحيح عن ابي جعفر عم قال جرت السنة في اثر الغائط
بثلثة احجار بان يمسح العجان ولا يغسله والجواب ان ذلك بناء على الغالب
من ان الازالة انما يحصل بالثلثة اما مع فرض حصولها بالاقل فنمنع الوجوب
والحديث لا يدل على الوجوب فيما يحصل معه النقاء ويؤيده ما رواه بعض
اصحابنا عن ابي عبد الله عم قال جرت السنة في الاستنجاء بثلثة احجار ابكار
ويتبع بالماء ولا ريب في ان الاتباع بالماء ليس واجبا فيما لم يتعد المحل
انتهى ويلزم القائل بعدم الوجوب رعاية الانفصال بل عدم وجوب
التعدد في المسح استنادا الى العلم بان المسح انما هو للتوصل الى ازالة
العين ولهذا لا يفرق ايضا بين ان يكون حجرا او غيره الاكتفاء بزوال العين
ولو بنفسها من غير مزيل لامكان تعزير ما ورد من الامر بالازالة على
الغالب من عدم الزوال الا بمزيل كما نزل ثلث مسحات على ذلك
بل نقول يدل على عدم اعتبار المزيل في حصول الطهارة جميع ما

استدل به على ما اختاره تبعا للشيخ والمفيد فاول ما استدل به ان القصد ازالة
النجاسة وقد حصل ولا يجب الزايد فنقول ان كان الغرض من ازالة النجاسة ازالة الاثر
اى النجاسة الحكمية فحصولها فى المقيس عليه وهو المسح بالثلثة او ثلثة مسحات غير ثابت
لاحتمال العفو لما عرفته فى الاستنجاء وعلى المختار بل هو الحق فى المقام ايضا وعلى تقدير
حصولها منه فلا نعلم حصولها بالمسحة الواحدة وان كان المعلوم ليس هو زوال العين وان
كان الغرض ازالة العين فهو امر لكن لا اطلاع عليه وحصولها فى المقامين على نسق واحد
معلوم لكن اذا ثبتت ان الغرض من المسح ليس الا هذا المعنى فلا بد من الاكتفاء
بزوالها بنفسها ايضا لان المقصود من المزيل انما هو الزوال والمفروض حصوله
فلا حاجة الى الاتيان بالسبب بعد حصول المسبب لسبب اخر والثانى
من الادلة ان الزائد لا يفيده تطهيرا لان الطهارة قد حصلت بالازالة
لعين النجاسة الى صفة بالحجر الاول الى اخر ما تقدم ومحصل هذا الدليل ان
مقتضى رواية ابن المغيرة ان المطلوب انما هو النقاء وتحصيل المحل كمال
فاذا فرض حصوله بالواحد فالزايد لا يعقل وجوبه فى مرحلة التطهير لاستحالة
حصول الطهارة اى النقاء به والفرق بين هذا وما تقدم ان الاول يتم مع
قطع النظر عن ملاحظة بخلاف الثانى فان محصل الاول ان كون هذا حكما وضعيا
لا تكليفيا معلوم فانه اجتزاء بما ليس مطهرا تحقيقا كالتيمم غاية الامر انه ارفاق
محض

محض لا اعذار فحيث انه توضيح صرف قطعا ولا اثر له الا بازالة العين بالوجدان
اكتفى بكل ما يترتب عليه هذا الاثر والدليل الثانى اوضح حيث ان محصل الاستناد
الى الرواية فى ان المطلوب هو النقاء ولا نظر للشارع الى ما يحصل به كى يعتبر فيه حدا
من حيث الكمية والكيفية فالطهارة المطلوبة تحصل بزوال العين المعبر عنه با
لنقاء بل هو هو فنقول انه حيث ثبت بالرواية انه لا حد للاستنجاء بل يكتفى
المستنجى بالنقاء فلا فرق بين ان يحصل بنفسه او بمزيل ان قلت ان هذا يستلزم
الاكتفاء فى البول ايضا بزوال العين قلت ان الاثر وهو النجاسة الحكمية لا
يزول الا بالماء ولهذا اعتبر الشارع غسل الذكر دون مخرج الغائط والمسح
لا يزول به الا العين ولا اثر للمسح الا ذلك وبعد حصوله لا وجه لاعتباره
ومن الغريب ما عن قطب الدين الرازى انه قال اى عاقل يحكم على الحجر الواحد
انه ثلثة انتهى فهل يتوهم من له ادنى مسكة ان ايته اله ادعى ان الواحد ثلثة
واى عاقل يحتمل وقوع التناقض من الشارع فمقصوده ان الحجر حال
اتصال اجزائه لا ينفصل شىء منها بانفصال الاخر ولا يسقط بالاتصال
بالمنفصل عن التاثير ولهذا يجوز للغير الاستنجاء بالجزء الاخر وليس عدم
الاكتفاء بهذا الجزء حال الاتصال لعنوان العبادة وانما هو وضع صرف
فمرجعه الى ان هذا الجزء مع كونه طاهرا مطهرا شرعا ليس مطهرا اوان حصل
ان تاثير جزء من الحجر فى التطهير ليس مسقطا للجزء الاخر عن كونه مؤثرا شرعا

ولهذا يكتفي بالمسح بذلك الجزء الطاهر قبل الانفصال شخص اخر غير من مسح بذلك
فعدم تاثيره في ذلك الشخص تخلف للحكم عن علته لعدم المانع ووجود المقتضي
وعدم فقدان شرط وفي روض الجنان بعد ما ذكر ما في المختلف من الادلة وفي الكل
نظر اما الاول فلانه ليس بين المشبه والمشبه به تطابق فان قوله عم جرت السنة
بثلثة احجار ونظايرها لا يطابق الضرب بثلثة اسواط بل الضرب بثلثة اسواط وفرق
بين الصيغتين اذ لو كان كذلك لمنع ان المراد بضربات سوط وقوله ان المقصود
ازالة النجاسة ان اراد ازالتها على الوجه المعتبر شرعا فمسلم لكنه محل لعدم تحقق
زوالها شرعا او مطلقا فهو ممنوع لانها حكم شرعي فيتوقف زوالها على الاذن الشرعي
وقياس الاتصال على الانفصال استبعاد غير مسموع مع انه لا ملازمة
بينهما فان حكم الشارع باجزاء الشي في حال لا يقتضي اجزائها في كل حال
والفرق بين الاستجمار الواحد بالحجر واستعمال الواحد واضح لصدق العدد
عليه كما قال العلامة قطب الدين الرازي تلميذ المصنف اي عاقل يحكم على الحجر الواحد
انه ثلثة انتهى وظهر مما في جميع كلماته مما تقدم اما الاول فلان ما ذكر من
الفرق بين الصيغتين في نهاية الجودة حيث ان الباء اذا دخلت على
الاسواط كانت للاستعانة فلا يراد بها الا نفس الاسواط
لا عدد الضرب به الا ان قوله عم جرت السنة بثلثة احجار ليس
من

من هذا القبيل بان الاسواط الة للضرب كما ان الاحجار الة للمسح لا لاجريان السنة نعم
لو كان المامور به المسح بثلثة احجار كان له ظهور ولم يكن من قبيل الضرب بعشرة
اسواط ولو كان يتمسك بقول النبي صلعم اذا ذهب احدكم الى الغايط فليذهب
معه بثلثة احجار يستطيب بها فانها تجزي عنه وقول سلمان نهانا رسول الله صلعم
ان نستنجي باقل من ثلثة احجار كان له وجه لكن ما ذكره اية الله انما هو في خصوص
جرت السنة بثلثة احجار وهو يابى عن المعنى الذي احتمله واما الثاني فلانا
نقول الا تقتضي رواية ابن المغيرة ان المطلوب في الاستنجاء انما هو النقاء
وان الشخص ليس مكلفا الا به وذلك النقاء الذي هو المطلوب في الاستنجاء الذي
يكتفي به المكلف ليس الا زوال الاثر فان الاثر لا يعلم زواله الا بالشرع فالشرع
في الحقيقة يشكل عما يكفي في تحصيل ما اراده الشارع من زوال الحقيقة او تنزيله
فجعل له ضابطا محسوسا وهو النقاء فقال عم ليس عليك الا تحصيل النقاء
باي وجه كان ومرجعه الى ان زوال العين بما اعتبر الشارع الازالة به لا
يغنيك عن زوال الاثر تحقيقا او تنزيلا عفوا واما الثالث فلما عرفت
من انه ليس استبعادا ومثل اية الله اجل من ان يعرض عن الدليل بمجرد
الاستبعاد بل انما هو استنادا الى انه يستلزم التناقض وهو ان الطاهر
المطهر ليس مطهرا فلا مانع من ان يحكم الشارع ببراءة النجاسة الى جميع
اجزاء الحجر ولا من ان يحكم بسقوط جميع اجزائه عن المؤثرية في التطهير

ولكنه حكم ببقائها على الطهارة والمطهرية ومع ذلك لا يكفي عدم الاجتزاء به
في مرحلة التطهير لان معناه انه ليس مطهرا وقد ثبت انه مطهر واما الرابع ففيه
انه ليس تكليفا كي يتوهم الاجزاء بالنسبة الى كل واحد لصدق العدد والامتثال
للامر بالثلثة وانما هو وضع صرف ولهذا صرح اية الله في كتبه بعدم تعقل الفرق في
مقام التطهير والا فلو كان تكليفا وجوبيا او استحبابيا فلا مانع منه كما في رمي
الجمار في الحج وحيث خفي مراده على بعض الاواخر صدر منه بالنسبة الى اية الله
ما عهدته عليه والوقت اشرف من التعرض لبيان فساده وفي المنتهى بعد
ما اختار الاجتزاء وبه قال الشعب لنا انه استجمر ثلثا فاجزئه كما لو تعدد ولانه
لو فصله لجاز استعماله اجماعا ولا فرق بينهما الا الفصل ولا اثر له في التطهير
ولانه لو استجمر بثلثة لحصل لكل واحد منهم مسحة وقام مقام ثلثة احجار فكذلك
في الواحد ولان الواجب التطهير وهو انما يحصل بعدد المسحات دون الاحجار كما
في الضربة ثلثة اسواط او ثلثة ضربات بسوط واحد ولان معناه معقول
والمراد معلوم ولهذا لم نقتصر على لفظة الاحجار بل جوزنا باستعمال الخشب
وقال الشافعي واسحق وابو ثور لان النبي صلعم قال فليتمسح ثلث مسحات
ولانه المقصود واختلف الائمة لا اعتبار به ولانه يجوز بغيره ولانه
بعد غسله وتجفيفه يجزي انتهى ومحصل ما في المنتهى ان الفصل تاثيره
في التطهير

في التطهير اما من حيث كون الوصل موجبا للنجاسة واما من حيث سقوطه عن المطهرية لان
عدم ترتب الحكم على العلة لا بد ان يستند الى التغير فيها ضرورة استحالة التخلف الحكم
عن العلة بعد تماميتها فبعد ما تبين ان اتصال جزء من الحجر بالجزء الاخر المنفصل لا اثر
له في الطهارة وانه على ما كان لعدم سراية الاثر في اجزائه وما بمنزلته فلا يعقل ان
يتخلف عنه ما كان يترتب عليه من هذه الحيثية فالحاصل ان مرحلة الطهارة والمطهرية
اجنبية عن الاتصال بالمنفصل والانفصال في مثل الحجر اجماعا بل بالضرورة
من الدين فهل يخفى على احد من المسلمين ان تنجس جزء من الحائط او الارض لا ربط
له بالجزء الاخر وان ما لم تصبه النجاسة لم يختلف حاله في مرحلة الطهارة بالاتصال
بالمنفصل وهذا من الوضوح بمكان كاجتماع شخص مع اخر محدث في عدم احتمال
سراية حدثه اليه وفي ذاته مع لمس او تنجس او رؤيته له فهل يخفى على ذي مسكة
ان مثل هذه الخصوصيات اجنبية عن مرحلة الطهارة في دين الاسلام وهي
تخفى على الفرق بين الاستبعاد والقياس والاستحسان وبين الشك في
المجهول الشرعي وما ثبت بالضرورة من الدين ان كل يابس زكي وان ما في
الجزء من الارض من الطهارة نظيف ولا يزول بانفعال جزء الاخر
وان المنفصل كما لا يتوهم تغير حاله بانفعال ما انفصل منه فانه من قبيل
توهم انفعال ما في كوز من جهة ملاقاة ما في كوز اخر للنجاسة وسقوط
احدهما عن المطهرية من جهة محاذاته او اتصال كوزه بكوز الاخر هذا

محصل دليله الاول ومحصل دليله الثاني انه لو كان اتصال الجزء الطاهر بالمنفصل
قادحا في طهريته لما جاز لاحد ان يستنجي به بمعنى انه لم يكن له تاثير في الاستنجاء
سلم مع ان الحجر الواحد يكتفي به تثليثه في سنة بان يمسح بكل واحد شعبه والواحد
يعمل عمل ثلثة احجار بالنسبة الى ثلثة اشخاص فاذا ثبت بقاء الجزء المتصل
بالمنفصل على طهريته وانه لا فرق بينه وبين الحجر الاخر في التاثير فلا يعقل عدم
تاثيره فيما اثر فيه الجزء المتصل به كان تاثير ما انفصل عنه في المخرج لا يمنع
من تاثير الاخر وليس حال انفعال الجزء المتصل بالاستنجاء الا كحال
انفعاله بغيره فانه ليس قادحا في تاثيره قطعا ونجاسة الاستنجاء ربما
تكون اخف من غيره مع ان الاستنجاء من حيث التاثير لا فرق فيه
بين الاشخاص وقد عرفت ان التاثير بالنسبة الى الغير بحاله ومحقق
الدليل الثالث انه لا اشكال في ان المسح ليس مطلوبا بالذات في
هذا المقام كي يتوهم انه لا مانع من ان يجب على الشخص تثليثه بل انما المطلوب
اثره وهو الطهارة ولو تنزيلا او تخفيفا والمؤثر في المخرج انما هو المسح
وتخفيف اثره باختلافه كيفا وكما واما ما يمسح به فمجرد تعدده لا يعقل ان
يكون له دخل في الازالة فانه شارع ولو تصرف في الاسباب و
المسببات وجعل النجس مؤثرا فيما يلاقيه وجعل الماء مزيلا لاثره
ولهذا كانا شرعيان والمرجع فيهما الشارع ولا سبيل للعقل الى

الاطلاع

الى الاطلاع على جهاتها كغيرها من الاحكام الا ان احكام الاسباب ولوازمها بعد
ثبوت كونها اسبابا لا يعقل التصرف فيها فان نفي اللازم عن الملزوم كسلب الشيء
عن نفسه لا مسرح للتعبد فيه فنقول انه لا مسرح للعقل في ادراك نجاسة النجاسات
ونجسيتها ولكن لا يعقل اجتماع المثلين فلا ينفعل ما انفعل بنجاسة بتلك النجاسة
ولا اثر لها بعد تاثيرها واي عاقل يتمسك بالاطلاق مما دل على ان النجس منجس على
انفعال المنفعل بكل ملاقات وان وقعت مرة بعد اخرى الى ما لا يتناهى
ووجوب غسله مرة بعد اخرى على وفق مراتب الملاقات استنادا الى
اطلاق الامر بالغسل عند ملاقات النجاسة وهل يخفى على ذكيك ان هذا
ليس تعبدا بالدليل وانما هو جهل بالضروريات ان لم يكن تجاهلا والحاصل
ان كون اصل الحكم تعبديا لا مسرح للعقل فيه وفي جهاته مما لا خلاف فيه حتى
بين المخالفين العاملين بالاقيسة والمستحسنين بالاراء السخيفة المعرضين عن
اهل الذكر ع الا ان مقصودنا انه لما ان علية العلة حيثية في ذاتها وكون بعض
العلل متصلة بالاخر الموجب للوحدة العرفية وكونه منفصلا عنه الموجب لصدق
التعدد عرفا سواء فيما في ذات العلة من التاثير فاذا تكرر وصول العلة
الى المحل حصل ما يتوقف على تكرر وصوله فان تاثيره انما هو على حده
الكيفية كما في النار بالنسبة الى الاحراق ومجرد عدم صدق التعدد على
العلل امر لا مدخل له في تاثير العلة فانه اعتبار منتزع من الفصل والوصل
ومن المعلوم ان الوصل ليس قادحا في التاثير فبعد ما علمنا المراد بالمسح

بالاحجار وانه تحصيل نظافة المحل وصح ارادة تكرر المسح من هذه العبارة فيفهم
منها هذا المعنى بهذه القرينة كما في ثلثة اسواط ومما يكشف عن ان المراد معلوم
وان هذا المعنى بالنسبة الى هذه العبارة معقول انا لم نقتصر على الاحجار وما ورد
في ساير الاخبار بل لم نستشكل في التعدي الى غيرها فان هذا انما يجوز حيث علمنا
بان المراد تكرر المسحات ولا نظر الى خصوصيات ما يمسح به هذا محصل ما في المنتهى
واما في ذكرة فمحصله انه تمسك اولا بقول النبي صلعم وكون الرواية عامية لا ينافي
الاعتماد عليها من جهة القرائن المفيدة للوثوق الا ترى اجماع الفرقة على العمل
برواية بعض من لا اشكال في فساد عقيدته بل امر ائمتنا عم بالاخذ برواية
بعض هؤلاء وترك رأيهم والعلامة والشهيد اعرفان بالاعتماد على الاعتماد
على هذه الرواية حتى انهما نسبا هذا القول الى النبي صلعم من غير ان يرويا ان
عن الغير ومثل هذا لا يجوز الا بعد الجزم بالصدور او ما بمنزلته والاعتراض
عليهما بان الرواية عامية لا تخرج عن شناعة فان هذا بديهي وطريقتهما
في العمل بالروايات ايضا واضحة واضعف من هذا توهم عدم المنافاة
بينه وبين ما دل على اعتبار التعدد في الالة لانهما معنيان مختلفان
لا منافات بينهما فان هذا مبني على كون ثلثة مسحات عبارة اخرى
عن ثلثة احجار والا فلا وجه للعدول مع تحقق الاحجار بالحجتين ثم
استند الى ان المقصود المسح والجزالة ولا مدخل في التاثير الا
لوصول العلة الى المحل واما صدق التعدد على الالة وعدمه حال
الوصول

الوصول مع عدم اختلاف حال الواصل ولا كيفية وصوله ولا كميته لا يعقل
مدخليته ثم قال ان تاثيره في الغير يكشف عن بقاء عليته وتكلف العلم عن علته
مستحيل ثم لو صح هذا بانه بعد الغسل والتجفيف صالح لان يمسح به ومن
المعلوم ان الغسل انما هو لازالة النجاسة عن الجزء الملاقي وغسل جزء
من الحجارة لا يؤثر في الجزء الاخر الباقي على يبوسته وليس حاله الا كحال الحجر
الاخر فحيث لم يختلف ما لم يغسل به بغسل ما غيره فجواز المسح به بعد غسله
لا يمكن ان يكون مستندا الى الغسل فثبت انه لم يزل بالمسح ومما حققنا ظهر
ان القطع بعدم مدخلية تعدد الالة مستندا الى بعض الاحكام الشرعية الثابتة
بضرورة الدين لا من اتفاق آراء الاساطين في هذه المسئلة فان ذهاب
جماعة على هذا المذهب مما لا يخفى على احد ومن ينبغي ان يقم ان عهدة القطع
بالغاء خصوصية التعدد على مدعيه فان القطع مع كون الخلاف معروفا في
المسئلة بعيد الحصول في المسئلة فان المدعي خرج عن عهدة دعواه واقام
عليها البراهين القاطعة وانهاها الى الضرورة بادلة مختلفة واطوار شتى
ولم يتوسل شخص لان يتعهد اقامة الدليل على دعواه وان لم يخرج عن عهدتها
كي يعتذر بان الخلاف معروف فالقطع بعيد مع ان محصل كلام العلامة
ان ما اشتهر من اعتبار التثليث ناش عن الجمود على ما يتراءى من اللفظ
والا فبعد التامل لا يحتاج الغاء الخصوصية الى دليل بل انما هو
ضروري لا يكلف العلم بفساده مجرد كون الشخص عاقلا وكيف يستبعد

حصول القطع الملتفت الى غفلة جماعة المتصدين لبيانه من جهة كون هؤلاء في غفلة
عما يراه من ضرورة بقاء الجزء المتصل على تأثيره في التطهير المني في عدم الاكتفاء وبه في
بهذه المرحلة وبما حققنا تبين انه مع العدم او عدم التعدي يكفي المسح الموجب
لازالته مطهر بأي شيء كان لان الزوال بنفسه لعدم قائم مع ان الاصل عدم العفو
الا مع كون الزوال بحجر وكونه سببا نعم الادلة قاصرة عن افادة هذا المعنى كما عرفت
ويكفي في الحكم الاصل والاجماع لو ثبت ويستحب الاثنان للنص والمسح بحجر
او متنجس لجر النجاسة الى المخرج يوجب الغسل لا غير معفو عنه واليه يرجع
اعتبار البكارة لقوله ع ينقي ما ثمة فانه صريح في عدم اعتبار شيء في الاستنجاء
الا النقاء وقوله ع في مقام البيان تغسل ذكره ويذهب الغائط
وقد نوقش في الاول بان الظاهر ان مورد السؤال الاستنجاء بالماء حيث
ان المتعارف بعد زمان الصحابة والتابعين انما هو هذا النحو والاستجمار
كان نادرا وجودا بل استعمالا فينصرف المطلق عنه الى غيره الذي هو الفرد
الشايع وفيه ان ندرة الوجود لا اثر لها والاستعمال ليس في الاستجمار ولا في
الغسل بالماء فانهما كسائر الخصوصيات الخارجة للاستنجاء ومجرد اختلاف
ما يستنجى به لا يوجب اختلاف خصوصيات الاستنجاء كاختلاف كون الالة
خشبا او حجرا فلا معنى لدعوى ندرة الاستعمال مع انها على تقدير التسليم توجب
الانصراف الى الاستجمار حيث ان الشايع في زمان الجاهلية الى زمان
انقراض التابعين كان هو الاستجمار ومجرد شيوع في زمان يسير متصل بتلك

القرون

القرون لا يوجب تغير معنى اللفظ مع ان هذه الدعوى يكذبها ما في بعض الروايات
من ان الناس كانوا يستنجون ثم احدث الوضوء فانها تدل على ان الاستنجاء
بقول مطلق كان عبارة عن الاستنجاء وان الاستجمار بالماء كان يعبر عنه بالوضوء
وبان النقاء هنا وان كان لغة النظافة التي هي صفة المحل لكن استناده هنا
الى ما في المحل قرينة على ارادة الازالة وعموم الموصول يقتضي ظهوره في
جميع ما في المحل حتى الاثر الذي هو من الاجزاء وذلك لا يكون الا في الغسل
بالماء وفيه ان النقاء بالاستجمار وزوال العين به لا ينافي بقاء ما لا يعتد
به فانه غير باق حقيقة وان لم يكن كذلك تحقيقا ضرورة عدم المنافاة بين وجود
الشيء تحقيقا وكونه معدوما عرفا حقيقة كما عرفت في بقاء اللون اذا كان من
بقاء الاجزاء ونفوذها في جسم آخر ولهذا فلم يتأمل احد في انه لا بد
في مخرج الغائط من الزوال كغيره من ساير ما ينفعل وان الحكم بالطهارة
موقوف على صدق النقاء وبالجملة فوجوب ازالة الجميع مما لا خلاف فيه غاية
الامر ان الازالة بالحجر انما هي بهذه الكيفية فان هذا المناقش ايضا ممن يعتبر زوال
تمام العين عن المحل وكيف لا مع ان الاستنجاء لا يصدق الا بذلك مع انه
لا ميزان يرجع اليه في الاستجمار الا ذلك فلا حاجة في اعتبار ازالة
تمام العين الى هذا التكلف مع ان كلمة ما في الرواية موصولة لا موصوفة
ومع تقدير العموم فليس ما في المحل افراد للموصول بل انما هي اجزاء
لما بعد الاتصال وكونها من جنس واحد شيئا واحدا كما عرفت في الماء

وبالجملة فاعتبار جميع ما في المحل مما لا اشكال فيه وليس استفادة هذا المعنى متوقفا
على استناد النقاء الى ما يفيد العموم بل يكفي فيه استناده الى المحل ضرورة
ان النقاء وخلو المحل عن النجاسة وهذا لا يصدق الا بزوال تمام ما فيه عنه
وبان الظاهر ان الريح المسؤول عنه هو الباقي في المحل لشهادة وجوده في اليد
والا فلا يمكن استشمام المحل ولا يكون ذلك الا في الغسل اذ مع المسح
لا يوجد في اليد شيء وفيه انه لا ملازمة بين وجود الريح في اليد ووجوده
في المخرج لان اليد بملاقاة الغايط يكتسب الرائحة نعم يمكن الاطلاع
على بقاء الريح في المحل من اكتساب ما يلاقيه بعد الاستنجاء وكان اللباس
واليد اذا لاقته بعد الاستنجاء فمن مس المخرج بعد الاستنجاء ووجد
ريحا يعلم انه من المحل مع ان استشمام الغير الفم ميسور ولا مانع منه الفم
شرعا لكثير من الموارد كغير المميز والزوجين وبان المراد من النقاء اما
زوال العين واما زوال الاثر فعلى الاول لا يصح تحديد الاستنجاء به و
على الثاني لا يصح تحديد الاستجمار به فتعين ارادة احدهما وليس الا
الاستنجاء بالماء اما للاتفاق على ارادته وان اختلفوا في ارادة الاعم
منه واما لان ارادة خصوص الاستجمار من لفظ الاستنجاء في غاية
الندرة واما لان وجود الريح في المحل بعد الاستجمار لا يعلم الا
من جهة العلم ببقاء الاجزاء اللطيفة وهي اولى بالسؤال عن

انها

انها تقدح في الطهارة ام لا من الريح وح فيكون السؤال عن الريح قرينة على ارادة
الغسل بالماء والا لا يبقى معه في بعض الاوقات الا الريح لشهادة الريح الموجود
في اليد وفيه ان زوال العين والاثر ليسا معنيين للنقاء وانما النقاء معنى واحد
فالنقاء والشرعي زوال النجاسة الحكمية تحقيقا او عفوا والنقاء العرفي زوال العين
رأسا بحيث لا يبقى فيها شيء تحقيقا او عرفا حقيقة فالنقاء بالاستجمار لا ينافي
بقاء الاثر بخلاف النقاء بالماء وما ذكره من القراين على ارادة الاستنجاء
واضح الفساد فان الاتفاق على الارادة على تقديره لا حجية فيه مع ان المتتبع
لا يخفى عليه اتفاق الاساطين على التعميم كما يظهر من استنادهم الى الحسنة في احكام
الاستجمار وعرفت حال بقية القراين ومن الغريب ان هذا المناقش تصدى
بعد تسليم الدلالة للقدح فيها من حيث المعارضة بما دل على وجوب الثلثة
ومعارضته النص والظاهر والعجب منه هذا توهم ان المقصود نفي التحديد في الطرف
الزايد على الثلثة اذا لم ينق بها فان الثلثة على مذهب من توهم اعتبارها تحديد
تام لا يجوز الاقتصار على اقل منها ولا يجب التعدي الى الاكثر فهو تحديد في الطرف
الزايد والا ففي الاقل لا حد فبين من يكتفي باقل مراتب المسح وبين من يعتبر
الزايد ويجعل له حدا وهو الثلثة وانما الاقتصار الى الاكثر حيث بقيت
العين لتحصيل عنوان الاستنجاء لا لان زوال العين حد بل انما هو لتحصيل النقاء
الذي هو الموضوع وفرق بين الموضوع وحدوده فكون الموضوع هو
الاستنجاء الذي لا يتحقق الا بالنقاء ولا اشكال فيه فانه من البديهيات

فالامام عم اشار الى عدم وجوب حد للاستنجاء بقوله ينقى فان معناه ان المطلوب
ليس الا الاستنجاء الذي لا يتوقف الا على النقاء ونناقش في الشاذ بان المسؤول
عنه انما هو الاستنجاء بالماء فان الوضوء معناه الغسل بالماء ولا يشمل الاستجمار
والاستشهد على ذلك برواية يونس بن يعقوب المتقدمة ثم قال فالمراد ذهاب
الغائط بالماء وانما عبّر فيه بالاذهاب وفي الذكر بالغسل لاستهجان
بذكر الدبر دون الذكر كما لا يخفى فان اللازم في تطهير المخرج هو الاذهاب
عينا واثرا دون مجرد الغسل الممسح لبقاء الاثر وللتوسع وبالجملة
فليس في العدول عن الغسل الى الاذهاب ظهور في ارادة الاذهاب
ولو بالاستجمار ولو بحجر واحد حيث تزاحم ظهور لفظ الوضوء في ارادة
التنظيف بالماء مع ان المزاحمة كافية في سقوط الاستدلال وفيه
ان كون الوضوء عبارة عن الغسل وتحصيل النظافة به مما لا اشكال فيه
واعتبار كون ما يغسل به ماء اعتبار حكمي لا موضوعي ولا حاجة الى التشبث
برواية يونس ولكن المراد انما هو وضوء الصلوة لا الاستنجاء حيث
ان افتراضه عندهم عبارة عن الذكر في الكتاب العزيز حيث
يطلق كما ان السنة عند الاطلاق ينصرف الى ما سنّه النبي ص وليس
جزء الا الوضوء للصلوة مع ان بيان وضوء الصلوة وتخصيصه با
التعبير عنه بالوضوء في الجواب قرينة على ذلك وذكر الاستنجاء
انما هو من باب المقدمة مع انه لو كان السؤال عن الاستنجاء

بالماء

بالماء فلا بد ان يكون الغرض السؤال عن انه له حد ام لا كما في رواية ابن المغيرة
وهو قوله ينقي ما ثمة وما يفيد فائدته لا التفصيل بين المخرجين بتخصيص احدهما
بالغسل والآخر بالاذهاب فانه لو كان الغرض الاكتفاء بالغسل المزيل
للعين بالكلية يلزم يذهب ما هناك بالماء وما يفيد هذا المعنى فان تخصيص
احدهما بالغسل واعتبار الاذهاب في الآخر والاضراب عما اعتبره في
صاحبه لا وجه له الا اختلافهما في الحكم وعرفت مما بيّنا ان ترك ذكر الدبر
لا يتوقف على التعبير بالاذهاب بل يقول يغسلهما او يذهبهما بالغسل
وكذا ما ذكره من اعتبار زوال الاثر لا اختصاص للغائط به بل هو
مشترك ولهذا اورد فيما دل على اعتبار المرتين في البول ان احدهما لازالة
العين والآخر لازالة الاثر والتفتيش انما يجوز اذا لم يكن منافيا للمقصود ويدل
على عدم اعتبار امر زائد على الطهارة الاخبار الاخر المتكفلة للبيان الخالية
عن ذلك مع ان ما دل على اعتبار الطهارة ضعيفة بل نقول ان الطهارة
ليست لها حقيقة شرعية ولا ماهية مخترعة والطهارة العرفية في حجر الاستنجاء
انما هو بقاء ثم على ما كان عليه من الصلوح للتطهير الذي لا يتوقف الا على كونه
مزيلا للنجاسة فما كان منفعلا بالاستنجاء او بغيره بحيث تسري النجاسة
الى المحل خرج عما كان صالحا له من التطهير معلوم ما دام كذلك وبعد التطهير
يعود الطهارة والطاهر ان عدم صلوح المنفعل او نجس العين الذين تسري
نجاستهما الى المحل المتطهر بها ضروري فما كان طاهرا في نفسه كان بكرا

الى ان انفصل فخرج عن البكارة وهذا هو السر في خلو هذه الرواية عن هذا التقييد
فان هذا ليس الا كاعتبار عدم كونه نجس العين ولا حاجة الى التنبيه عليه والمستعمل
في لسان الفقهاء كناية عن هذا المعنى حيث انه غالبا لا ينفك عن الانفعال
كما صرح به المحقق في المعتبر مع ان هذه الكلمة لا معنى لها عرفا الا هذا فمن الغريب
الجمود على المعنى اللغوي لهذه الكلمة بل الاخذ باطلاقه بحيث التجأوا الى اخراج
المستعمل في التيمم فان المدرك انما هو اعتبار البكارة وعدم خروج ما يصلح
للاستنجاء به عن البكارة بالاستعمال من حيث هو هو بديهي والا فلا فرق بين
الاستعمال في التطهير وبين غيره من انحاء الاستعمال فانك قد عرفت ان البكارة
على معناها اللغوي مما يمكن الاستدلال عليه بالادلة العقلية فان المخرج الغليظ
حال طهارته كغيره من الاجسام الطاهرة ومماسته الحجر معه بعنوان الاستنجاء
كمماسته معه لا بهذا القصد في عدم التاثير في طهارته وليس مماسة المخرج في
غير هذه الحال اثر في المطهرات فحيث علم ان هذا وضع صرف فرفع الحجر
الاثر عن الحجر وغيره لا بد ان يكون لطروّ جهة مضادة كالانفعال
المسري واما ما علم بالضرورة من الدين انه عين هذه المراحل فلا فان المماسة
مع المخرج من حيث هو كذلك ليس الا مع المدخل او الحلق في انه ليس من
دين الاسلام منشأ للنجاسة او حدوث جهة تنافي المطهرية والا لترتب
عليه الاثر في غير هذه الموارد وضرورة استحالة تخلف المعلوم عن العلة التامة
والمورد من حيث هو كذلك لا يصلح لان يختلف به حال العلة هذا فيما
المستعمل

المستعمل استنجاء واما ما انفصل جزء منه فخرج عن البكارة فالمنع عن استعمال الجزء
الطاهر منه المتصل بالمنفصل قد عرفت استحالته في المسئلة السابقة واما بعد
التطهير فبالطريق الاولى فنقول انه يستحيل للاستحالة تخلف المعلوم عن العلة فانا من
المعلوم بالضرورة من الدين ان المنفصل بعد التطهير لا اثر فيه من انفعاله وهذا
قبل الانفعال كان مطهرا وكذا بعد ازالته مع انه لا فرق في الانفعال بين
ان يكون بالاستنجاء او بغيره في الشدة والضعف بالضرورة من الدين ولا
مجال للمنع عما انفعل بغير الاستنجاء وبعد تطهيره بل نقول ان تاثير ما هو منفصل
بغير الاستنجاء او بالفعل بجزئه الباقي على طهارته وعدم تاثير ما مسح بجزء منه
استنجاء حتى جزئه الذي لم يمسح به مما لا يخفى فساده على من تامل في جهات
المسئلة وانه تناقض صرف وبالجملة فقد ظهر لك انه لا وجه لاعتبار طهارة
الآلة مطلقا فان الاستنجاء ليس الا تطهير تحقيقا كما لا يجامع انفعال المطهر وانما
اجتزئ بزوال العين نظرا من يعتبر المسح الاكتفاء حتى بنجس العين
بل انفعال المحل المنفصل بملاقاته بنجاسة اخرى يستحيل ضرورة
استحالة اجتماع المثلين ويندفع هذا التوهم بان عدم تاثير السبب
فيما وجد فيه الاثر ليس لسقوطه عن العلية بل انما هو لفقده عنه لكن العلم
الفاعلية محيطة على المادة احاطة فعلية بحيث لو زال الاثر من الاولى
تبين اثر الثاني ولا وضح من ذلك ان النجاسة جهة اعتبارية انتزاعية
منتزع فيما كان طاهرا في الاصل بملاقاته النجاسة وتعدد

منشأ والانتزاع ليس من اجتماع المثلين وبهذا الحكم بان الخمر الملاقية لنجاسة اخرى
اذا انقلب خلا لا تطهر فان هذا انما هو لانفعالها بنجاسة اخرى نعم لا اثر
لملاقاتها مع خمر آخر للاتحاد واما الطاهر بنفسه فينفعل بكل نجاسة بل بكل وصول
فقه الاشتباه وعلى المختار اذا اصابته ما اصابته حال الاشتباه ومرة
اخرى كانت محكومة بالنجاسة مع ان المنفعل لو لم يتأثر كان الواجب
كانت ان الحكم بطهارتها بمعنى العفو مطلقا للاشتباه اجتماع المثلين وتحصيل الحاصل
وثبوت العفو عن انفعال دون آخر فلا يتم التفصيل الا حيث انفصلت
بعد ما كانت منفعلة كي يتعقل العفو عن انفعال دون آخر فتبين عدم جواز
الاستنجاء بما كانت سرية مطلقا واما ما لم يكن كذلك كما اذا كان المحل والالة
يابسين فحيث ان اعتبار المسح مع زوال العين ثبت بالاجماع لا بما
الاخبار وهو دليل لبي لا عموم فيه ولا خلاف فلابد من الاخذ بالقدر
المتيقن فانه ثبت بالاجماع توقف الطهارة على المسح وعدم كفاية
الزوال ولا دليل على كفاية الحجر في التطهير بل لا يبعد تحصيل الاجماع
على اعتبار الطهارة في الالة كما ادعى بل لا يبعد كونه ضروريا من دين الاسلام
فلا يحتمل مسلم ان الحكم الشارع بالطهارة نشأ من جهة ملاقاته بنجس العين
وكفاية المسح بالنجس والمتنجس في طهارة المخرج ضرورية الف ولطلانها
لا يحتاج

لا يحتاج الى البرهان بل اعتبار طهارة الالة اوضح من اصله وهو اعتبار المسح
بعد زوال العين اذ ساير قد عرفت انه لولا التسالم من الاصحاب لحكمنا بعدم
اعتباره لاطلاق الادلة فان اعتبار المسح وارد مورد الغالب فلا يصلح
للتقييد كما نبه عليه اية الله في اعتبار المسح لتثليث وحيث عرفت ان المسح اعتبر
ولو بعد زوال العين للاحتياط وظهور الاجماع فلابد ان يكون الالة مما تزول
به العين لو كانت فانه القدر المتيقن من التطهير عفوا ولهذا اعتبر ما كونها طاهرة
فلا يكفي ما كان صيقلا براق عن النجاسة لو كانت ولا يجوز الاستنجاء بالعظم
والروث للاخبار الناهية ويستفاد من بعضها ان في فعله فهو برئ من محمد ص
واحتمال هذا المعنى يكفي في الاحتياط وان كانت الاخبار قاصرة عن افادة
هذا المعنى من وجوه وعلى تقدير الثبوت فانما ثبت الحرمة لا سقوط عن
التأثير والاحتياط لا ينبغي تركه ولا اشكال في جواز تنجيسها لغير الاستنجاء
بل جواز الاتلاف بالاحراق بحيث لا يبقى منها الاثر فيشكل ما ورد
من التعليل من انه زاد اخواننا من الجن من ان ثبوت العهد لم يعلم
انه بالنسبة الى ما يرجع اليهم خاصة حيث كانوا مؤمنين وساكنين
في بلاد الاسلام او بالنسبة الى جميع البلاد وان كان من فيها من الاجنة
كفارا والحاصل ان اخبار هذه المسئلة ضعيفة موهونة من وجوه
والعمدة في الباب ما عليه الاصحاب فانهم اعرف بما وصل اليهم
من صاحب الشريعة ولا بما ثبت حرمته في الدين كالمصاحف

فانها لكونها محضة لحكاية كلام الله صارت بمنزلته حتى صح ان يقال ان النقش
وجود كتبي للفظ كما ان اللفظ وجود لفظي للمعنى والعلم وجود ظلي للمعلوم
لا بمعنى ان للشيء وجودين احدهما ضعيف لا اثر له والآخر قوي يترتب
عليه الاثر كما توهمه من لا حظ له الا ما يتيسر من الفاظ العلماء استنادا
الى القضية الفرعية حيث ان من المحمولات ما يثبت للشيء قبل الوجود في
الخارج ولم يتعقل انه اذا كان الاتصاف في الخارج فلا بد ان يكون الموضوع
الفه موجودا فيه ووجوده في محل آخر لا ربط له بالتصف فيه والمفروض انه
في ظرف ثبوت الثابت والتفكيك بين الموضوع والنسبة مما لا يتوهم
من له ادنى مسكة مع ان العلم تابع ولا يعقل توقف المعلوم عليه بل العلم
قوة للعالم ومرتبة من مراتب وجوده اذا كان ممكنا وعين العالم اذا كان
واجبا وكون عدم الشيء في الذهن موجودا فيه والاستقة موجودة
من الخرافات وكيف كان فالمقصود ان شدة الارتباط بين النقش
والمنقوش والكتابة والمكتوب بهذه المثابة فكل ما انتسب الى الله تعالى
اوجب احترامه عقلا فان اهانته اهانة له اما خليفته المحض في الخلافة
كالنبي ص والائمة ع فلا اشكال في ان الاستخفاف بهم استخفاف
بالله واما ما انتسب اليهم من المشاهد واسمائهم المنقوشة فهي كالمصاحف
المنتسبة اليه تعالى وتتمحض الاستخفاف في كونه بالله تعالى الا مع القصد
فان كلا من هذه الامور لها شؤون فمن حيث الاشتمال على الارتباط

لا يجوز

لا يجوز الاستخفاف به واما المحض الاستخفاف في كونه به تعالى كفر فاعله حيث ان
الاسلام انما هو التسليم والعبودية والانقياد والاهانة للمولى خروج عليه فانه يناسب
العداوة والمحاربة لا يجامع العبودية المنتزعة من التعبد فالمسلم المستخف مرتد فانه
وان لم يكن محاربا بحقيقة الا انه صدر منه ما ينافي كونه مسلما فهو مسلم حقيقة كافر حكما
وجريان هذا الحكم في قبور خلفاء الله واضح فان الضريح لتضمنه جسد خليفته بمنزلة
بدنه الحامل لروحه المقدسة وليست نسبة المصاحف الى كلام الله اشد من
نسبة القبر الى الاجساد الطاهرة كما ان نسبتهم اليه تعالى اقوى من نسبة اللفظ اليه تعالى
فان كونه كلامه انما هو بمعنى انه مؤلفه ومصنوعه في مرحلة التأليف وهم هم خلفاؤه في
مع انهم صنعائه فوجوب تنزيه المشاهد التي هي المعابد المحضة بمقتضى كونها بيوتا
اذن الله ان ترفع عن النجاسات من الواضحات وهكذا تربة القبر الشريف
وان اخرجت عنه واما تراب الحائر الشريف فليس له هذا الحكم بل انما هو كغيره
من تراب البقاع المشتملة على المشاهد والاخذ لقصد التبرك لا يحدث
فيه ربطا ولا ربط للقصد في اصل الموضوع وانما هو المتعين نعم لمكان
العبادة يجري فيه هذا الحكم فالمحض لان يسجد عليه كالمحض لان يتعبد فيه
المعبر عنه بالمسجد فاحترام المساجد من حيث انها معابد ولا معنى للمسجد
الا ذلك والمتمحضة في ذلك وجب احترامه وحرمت اهانته عقلا
وهذا المعنى موجود فيما تمحض لان يسجد عليه وان لم يكن من التربة الحسينية

عليه الآثار نتيجة واما الطعوم فمن حيث انه من النعمة لا يترتب عليه الا وجوب الشكر
وليس الاستنجاء والتنجيس كفرانا نعم اذا ادى الى التضييع ودخل في عنوان الكفر
والتبذير فلا اشكال في الحرمة والحاصل انه لا فرق بين الدواء والغذاء والمركوب والملبوس
والمنكوح والماكول وغيرها مما انعم الله بها على الانسان مما لا يمكن احصائها وفي خصوص
الخبز والشعير ثبتت حرمة زائدة من بعض الروايات الدالة على استحقاق الفلاح
باللعن لوطيه وطريق الاحتياط واضح فيما يقرب منهما كالارز واما حديث
الكثرة فلا يدل الا على عدم التبذير وهو المراد باكرام جواد نعم الله تعم المرحلة الثالثة
في حقيقة الوضوء واجزائه وشرائطه وحيث انه من العبادات فلا ينكشف الا بتحقيق
حقيقة العبادة اي التعبد بالعمل فنقول انه عبارة عن الاقبال الى المولى على نحو الخضوع
كما ان التمرد هو الادبار عنه فافعال الجوارح بالنسبة الى ما يقوم بنفس العبد
في كل من المقامين بمنزلة القول والفعل في الانشاء والاخبار فالشخص قد يتجرى
على مولاه بفعل او ترك يراهما على خلاف رضاه وقد ينقاد اليه ويتعبد له بما
يراه مطلوبا له فكما ان اصل النكاح وصل حبل كل من الزوجين بحبل الآخر
بعقد وهو يحصل بالايجاب والقبول وهما يتحققان باللفظ فهو آلة لهما لا ان
اللفظ هو العقد والقصد والرضا شرطان بل نسبة اللفظ الى الرضا والارادة
نسبة البدن الى الروح والشرط في اللفظ انما هو التوالي والصراحة وما يشبهها
والحاصل ان نفوذ التصرف في المعاملات من العقود والايقاعات يتوقف

على سلطان

لصدوره عنه

يتوقف على سلطان من له صدر منه الانشاء والاستناد اليه وكونه فعله لا يتحقق الا
بالاختيار وهو يتحقق بالقصد والرضا ومع انتفائهما لم يصدر الفعل عمن اليه الامر لا انه
وقع مستجمعا للشرائط فكون النكاح نكاحا يتوقف على انشاء من اليه الامر بارادته
ورضاه فهما محققان لحقيقته لا انهما شرطان خارجان لها مرعية في الصحة كالصراحة
والتوالي والعربية وعلى هذا القياس التواضع فانه وان تحقق بفعل او ترك
ولكن حقيقته هو الاقبال وان الافعال اجسام متضمنة لذلك المعاني فحقيقته
من حيث انه من العبادات قصد القربة فالقصد عبارة عن التوجه الى الله والقربة
هي الخصوصية المقومة لكونه عبادة وهو الخضوع وتسميته بالقربة باعتبار اقتضائه
لذلك والا فقد يكون مبعدا كما في العبادات المحرمة من المشتملة على المنافيات
التي لا تنافي الصحة كالمهلكات المهلكة اعاذنا الله منها قال الله انما يتقبل الله
من المتقين وكون افعال الجوارح متوقفة على صدورها بهذا العنوان في كونها
عبادة من اوضح البديهيات فانه لا اوضح من كون الشيء نفسه وحيث
يطلق القصد على ما يتوقف عليه الفعل الاختياري من حيث هو كذلك بل ينصرف اليه
عند الاطلاق فتوهم اكثر الاصحاب انه المراد فتمسكوا الى اعتباره بالاخبار
الدالة على ان العمل انما ينفع العامل اذا وقع لوجهه مع اختلافهم في انه الداعي
او الاخطار والكل فاسد اما النية التي هي المقدمة المتوقفة عليه قوة الانتساب
الى الفاعل وصدوره عنه بالاختيار وهو الداعي في لسانهم فمتعلقه فعل الجارحة
واعتباره كون الفعلين والمستحقين عن قصد وارادة لا اشكال فيه لكنه ليس قصد

القربة واما الداعي بمعنى العلة الغائية فلا يعتبر في العبادات بل اذا كان مقصودا للعابد
على جماله تعالى فاشتاق اليه وخضع له وتخشع وتعبد له شوقا وعشقا لانجذابه اليه
بالتجلي من غير ان يكون له غرض في ذلك وتحصيل فائدة كان اتم واكمل بل حيث كان
الباعث له على التعبد ما يعود اليه من حيث جلب نفع او دفع مضرة فهو بهيمة الالف
وانما يتوجه الى مولاه لاصلاح امر نفسه فكانه عبد نفسه في ذلك في الدقة فالعمل
وان كان صحيحا ولكنه اذا وقع من الاولياء كان عصيانا بل ذنبا عظيما مع انه غاية
ما يتصور بالنسبة الى العابد فان غاية همة العابد الحور والقصور والخلاص عن النار فقصد
القربة المحقق لكون العمل عبادة ليس الا الاتيان بعنوان اللطف الذي هو من
العبد بالنسبة الى الرب تعبدا اي تخشع واما الاخبار فلا دلالة لها اصلا على توقف
عمل على ارادة وانما مفادها عدم الفائدة فيما يقع لا على وجه التعبد فالنية
المعتبرة فيها اي عين الاقبال اليه تعالى والتوجه اليه مثلا لكن ليس الغرض افادة
ما حققناه من ان العمل لا يكون عبادة الا بها وانما من قبيل المواعظ ومفادها
ان العامل انما ينتفع بعمله اذا كان وقوعه وصدوره منه على هذا الوجه وهذا اجنبي
عما نحن بصدده فمن جماعة عن ابي الفضل عن احمد بن اسحق ابن العباس الموسوي عن ابيه
عن اسماعيل ابن محمد ابن اسحق ابن محمد قال حدثني علي بن جعفر بن محمد وعلي بن موسى بن جعفر ع
هذا عن اخيه وهذا عن ابيه موسى بن جعفر ع عن ابائه ع عن الرسول ص في حديث قال
انما الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى فمن غزى ابتغاء ما عند الله فقد وقع اجره على الله
ومن غزى يريد عرض الدنيا او نوى عقالا لم يكن له الا ما نوى وعنه ص لا قول الا بعمل
ولا قول

ولا قول ولا عمل الا بنية ولا قول ولا عمل ونية الا باصابة السنة فمفاد هذه الروايات
مفاد قوله تعالى لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم واما الاختلاف
في انه الداعي او الاخطار فقد تبين فساده فان ما يحقق حقيقة العبادة ويوجب
كون فعل الجارحة عبادة انما هو وقوعه على وجه اللطف المعبر عنه بقصد القربة وكل
من الداعي والاخطار من مقدمات الفعل وشرائطه وهذا عين الفعل وحقيقته من حيث
كونه عبادة وبالجملة فالتعبد جهة واقعية جبلية فان اللطف من المولى رأفة ورحمة
ومن العبد تخشع وتعبد ولا مدخلية للعلة الغائية فيه من حيث انه من العبادات
بل قد عرفت انه قادح في كماله وان لم يتمكن منه الا الاوحدي كامير المؤمنين ع
فانه ع لم يتعبده طمعا في الجنة ولا خوفا من النار بل وجده تعالى اهلا للعبادة
فتعبده وبالجملة فالنقص قد يدعو الى العبادة لاستكمال وقد يوجب الكمال
لها ويدعو اليها كما ان حكمته تعالى تدعوه الى المحسن فرحمته تعالى بمقتضى حكمته و
تنزهه عن النقائص لا للاستكمال او للتحفظ على الجمال ولو بالمال تعالى عما
يقول الظالمون علوا كبيرا وكذا اعلم العبد بجلاله وجماله تعالى كلما كان اتم كان خضوعه
له اشد واقوى قال تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء فمن بلغ حق اليقين وتجلى له تعالى
في مشاهدة جماله ينجذب اليه فكانه لا يقر له قرار حتى ان روحه لا يستقر في جسده
لولا الاجل المحتوم وهذا هو السر في كون الدنيا سجنا للمؤمن وكونه انس بالموت
من الطفل بثدي امه وقد فرط من يزعم ان كون الغاية ان يخرج عن النار
او الفوز بالجنة يوجب البطلان ويمنع من الفراغ فان الاشتمال على الغاية

لعلّه

وان كانت دنيوية دنية لا ينافي تمحض العمل للتعبد والخضوع فان الغاية فيها
وهي باسرها خارجة عن حقيقة العمل مباينة لها والا لتاخرت الماهية عن وجود
فالاجرة على العبادة بوقوع عن الغير وتفريغ ذمته عما توجه اليه اولا وان كان عين العمل
في الخارج لكن غاية ما هناك ان الاجرة علة غائية للعبادة وقد عرفت انه لا يعتبر
في كون فعل الجوارح عبادة الا ان يكون وقوعه على نحو الاقبال والعطف والخضوع
له تقع والاجر الاخروي ايضا كالاجر الدنيوي من لهو من عبده الذي تمحض عنه العبادة
وكون العمل عبادة قد يكون ذاتيا له كالركوع والسجود وقد يكون بجعل طائفة و
تواطئهم عليه فان التواضع على انحاء شتى يختلف باختلاف الاصطلاحات وقد
يكون باختراع المولى كالعبادات المخترعة من الصلوة والصيام والحج وقد يكون من جهة
امر المولى به او بما يتوصل به اليه وهذا هو العبادة بالمعنى الاعم وكون الامر داعيا
في العبادات المخترعة لنقص في العمل واين هذا ممن يتكلف بما لم يكلف حيث يجده
محبوبا للمولى او يأتي به باحتمال المحبوبية نعم لو كان كونه داعيا بمعنى ان الامتثال
مما ينبغي وانه وظيفة العبد كان موجبا للكمال ويظهر الحال فيما امر بما ليس في نفسه
عبادة فان التعبدية لا يسري اليه الا باتيانه بداعي الامر فالامر مما يوجب
كون العمل عبادة لا انه لا تكون عبادة الا به بل قد يتوهم ان توقف كون الشيء
عبادة على الامر مستحيل في التعبديات حيث ان كون العمل امتثالا لا محالة متولدة
عن الامر متاخرة عنه فمتعلق الامر لا يمكن ان يتقيد به والا لتاخر الموضوع عن الحكم

والشيء عن نفسه

والشيء عن نفسه وعلى تقدير اطلاق متعلق الامر فلا مسرح للتقييد فهو تكليف جديد
متفرع على التكليف الاول وهذا هو السر في عدم جريان الاصل فيه فان كون العمل عبادة
انما هو نحو من انحاء الطلب لا ناشئ عنه ويدفعه ان اعتبار ما يتولد من الحكم المتعلق
بالشيء فعلا تعبديا وان كان مستحيلا وكذا التقييد على منوال ساير القيود ولكنه لا مانع
من كون الحكم المتعلق بالشيء فعلا تعبديا والفرق بين اظهار الغرض بصورة التقييد كما في
المقام وبين التقييد بامر خارج فان الامتثال عين العمل وارادة المولى هذا العنوان
من حيث هو كذلك نحو من الطلب مغاير لطلب نفس الفعل وان تجرد عن هذا العنوان فان
الطلب وان كان بين ثلثه ولكن المامور قد يكون تعلق الطلب به للتوصل الى العمل
غير ان يكون لصدور الفعل عنه خصوصية فالمطلوب ركن في هذه الحلقة والمامور
فضلة فان منزلته منزلة مقدمات الفعل وقد يكون بالعكس بمعنى ان النظر انما هو تصدي
الفاعل للفعل وانقياده واقباله ولا نظر الى الفعل من حيث هو هو اصلا و
يعبر عنه بالابتلاء وقد يكون النظر لكل على حد سواء وكيف كان فالتعبدي ما كان
فيه الفاعل ركنا في الامر وكان النظر الاولي اليه سواء كان من حيث انه احد
الافراد كما في الكفارة او من حيث انه ولو بالتسبيب او بالمباشرة وهذا
القسم الاخير هو مؤدى التعبديات خصوص لذا كان التكليف ابتلاء صرفا
كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني
فظهر ان التعبدي والتوصلي متباينان لا ان التعبدي بجهة زائدة على التوصلي وهذا
هو السر في عدم جريان الاصل فيه عند الشك فلا مناص عن الاحتياط وحيث ظهرت

لك حقيقة العبادة اي التعبد وانه عطف من العبد بالنسبة الى المولى فاعلم ان الوصل
المعنوي في البيت وبين بحسب الغرض كما ان الفعل الصلة للانسان طوله ودون الدانية
للعالي بالعكس والتقيد من العبد كالرحمة والرضوان من المولى محقق في الوصل كما ان
التمرد من العبد والخذلان والخزي واللعن من المولى فصل وقطع وهجر ومن المعلوم
ان الوصل المعنوي الذي هو قوام هذه العلقة وتمام حقيقته بين العالي ومن يعمل لتحصيل
رضاه فان الوصل انما هو بهذا الاعتبار وهذا هو السر في كون سجود الملائكة لآدم ع
تعبدا لله تعالى لا لآدم فانه تعالى وان امرهم بالسجود له فقال عز من قائل فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فهو ضيفة له والسجود في الحقيقة من هذه الحيثية
لله تعالى فمن اراد الوصل والربط بعبد المحصل لرضاه من يعمل له وقد يحصل بلا واسطة
وقد يحصل بوسائط فمن يريد التقرب الى الشخص متوقفا الى التقرب الى من هو ولي
فيقصد التقرب اليه والتخضع له لان يتوسل به الى من هو المقصود فهو في هذه
المرحلة لك السيد متعبد له ومستشفع بالواسطة والوسيلة في نظر العالي الى ذلك
شأنا من شئوونا من يريد التحبب له والتقرب فكما ان الخضوع للاولياء الخضوع
له تعالى حقيقة ومحاربتهم محاربة له فكذا الخضوع لله تعالى لتحصيل رضاه غير متقرب
الى ذلك الغير فهو جعله تعالى وسيلة الى ذلك فعبادته له تعالى في الحقيقة تعبد لذلك
الغير فان قوام هذه العلقة بالتودد والوصل ولهذا ينقلب ما هو عبادة
من حيث هو كذلك عصيانا كما في الحيض والمسافر وصوم العيدين فان الشخص
ليعصي بعبادته ح فيكون عاصيا متمردا لا مطيعا متعبدا فقوام التعبد

بما هو

الخضوع

بما هو بين العالي ومن يعمل له والمفروض ان اخذ طرفي الربط انما هو غيره تعالى وان كان ا
لله تعالى وكان الغرض اولا تحصيل رضاه وهذا ايضا كان النظر الاصلي مقصورا على غيره تعالى
واضح واما مع الاشتراك فيشترك العمل بينهما على الاشتراك عنه بالنصف او الثلث او الربع
او غيرها مما لا يتناهى فربما يكون ما للغير له جزء من الف الف سهم ولا يظهر الا لاوحدي
بل يكون اخفى من دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء ففي جميع الصور
فالعمل ليس تعبدا لله بل له وللغير فلم يمتثل امر الله ولا فرق في ذلك بين الواجبات
والمستحبات بل لا فرق بين الافعال والتروك حيث ان الرياء في الجميع انما هو
باعتبار تحقق نفس العبادة ولا يعقل التفكيك بين نفس الوجود وخصوصياته تم
فلا يرجع نحو وقوع العمل الى الغير الا برجوع ذاته اليه لعدم استقلال الكيفية
فتزيين كل شيء انما هو للترغيب اليه وترويجه والتباهي فيما حققناه يظهر ان الرياء
اعظم من ترك الواجب بل اعظم من الشرك وحيث ان المرائي يتوسل بالتعبد
لله تعالى الى التقرب الى غيره فيجعله عتبة وجسرا في سلوكه الى من يهواه وهذا
اعظم من عصيانه بترك ما امر به فحرمة الرياء ليست تعبدية شرعية بل انما هو من
قبيل حرمة التجري والعصيان بل كل من الكفر والشرك في المعنى اهون من الرياء
كما ان الكفر الاصلي اهون من الارتداد خصوصا في الملي وكيف كان فالمسئلة
اوضح من ان يستدل لها بالاجماع ومن الغريب الاستدلال لها بقوله وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الى قوله وذلك دين القيمة فان قولك عبده معناه

اتخذه الها وفرق بينه وبين تعبّد له فقوله تعالى اتعبدون ما تنحتون معناه اتتخذون ما
ما تنحتون الهة من دون الله قال عز من قائل ولقد بعثنا في كل امة رسولا ان اعبدوا الله
واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة فسيروا في الارض فا
نظروا كيف كان عاقبة المكذبين مع ان حصر ما كان يأتي به الرسول للكفار والمشركين
وما يتلوا عليهم من الصحف المطهرة المشتملة على الكتب القيمة في هذا الحكم النوعي اثبات
لبعض الفروع واضح الفساد وهذا كاشف قطعي عن ان المراد به التوحيد
فالمعنى ان ما في الكتب القيمة من الدين هو التوحيد واقامة الصلوة وايتاء
الزكوة والعجب من هذا الاستدلال بالتوصيف بالقيمة على دوام هذا
الحكم الذي استفاده من الكتاب العزيز وعدم نسخه وكأنه لم يكن عنده نسخة
من الكتاب العزيز كي يلاحظ ما تقدم على هذه الآية وهو قوله تعالى يتلوا عليهم
صحفا مطهرة فيها كتب قيمة ونسي وجوب مطابقة النعت للمنعوت فقوله
دين القيمة لا يتحمل الا الاضافة واما ما دل من الروايات على ان العمل
المشتمل على الرياء مردود ومبغوض فلا دلالة له على المطلوب ايضا ضرورة عدم
القبول والرد اعم من الفساد فان القبول عبارة عن حصول والصحة عبارة عن
اشتمال العمل على جميع ما اعتبر فيه وهو لا ينفك عن سقوط الامر والفراغ
واستحقاق الاجر لو كان له اجر بل المدح من حيث انه مطيع ممتثل منقاد

وهذا الحكم

وهذا الحكم من التقرب والعروج الى درجة والبلوغ الى منزلة الا ان الفوز بالرضوان اعلى مرتبة
المنزلة واستحقاق الاجر لا يستلزمه بل الفائز به ربما لا يقصده بل لو قصده لسقط عن درجته
وهبط عن منزلته بل ربما لا يريد الرضوان بمعنى انه ليس غاية عمله لتجرده عنها وقصر نظر
العبد الى جماله تعالى بل اخلاصه له تعالى يجذبه اليه حتى انه يكون من ربه كالميت بين يدي الغسال
فلا يتحرك الا بتحريكه فيكون لكل مشيته وكما ان قصد الاجر ينافي الولاية كما نرى بالعيان
ان ما نشأ من الاخلاص وعدم ملاحظة جهة وغاية كالام فان ما نشأ منها المحبة والرقة
والرحمة الخالصة عن شوائب الاغراض لو استشعرت ما تصدر منها من الاعمال بالنسبة
الى طفلها في حال مرضه الذي يخاف عليه منه من الخدمات الالفة والرقة والبكاء
والتودد وتحصيل رضا الولد لا الى مجرد الشفقة الفطرية لسقطت عن مرتبتها وان
استحقت الاجر والثواب باعمالها ازيد مما استحق غيرها وكذا اعواض من تقرب
اليه الشخص لغرض له قطع له في مرتبة الوداد فانه على مرتبة الاحباب فان
الاجر ايضا يلحق وانها كما ان اخذه استيفاؤه فلا يبقى بعده ربط بين الطالب
ومن عليه وانما العلقة كالتسبب مثلا فلا ينقطع ولا يمكن الفراغ عما يترتب
عليها من الحقوق بل ما دامت العلقة ثابتة تتولد منها الحقوق ولهذا لا يقبل
الاسقاط بل من هذا القبيل علقة المصاهرة واعظم الروابط والعلائق ربط
العبودية فمن اتخذ الها ربما تعلق به اشد ما يتصور من جميع انحاء التعلق فان التقام

وعلى مقتضى عبوديته فقد استمسك بالعروة الوثقى وهذا هو غاية الغايات قال عز من قائل
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اي ليعرفون ولم ربا وحيث ان اول الدين معرفته
وهو الاصل في رتبة الاديان اشار اليه بقوله عم لا يعرفون فان مصير درجة الشخص عند الله تعالى التوحيد
وهو عين التصديق الذي هو عين العرفان فان التصديق بالنسبة الى الواجب تعالى عين التصور
حيث ان وجوده عين ذاته وليس بالنسبة اليه تعالى ذات ووجود وعرض ومعروض فالعلم
الواحد تصديق من جهة وعرفان من اخرى وهو في الحقيقة عرفان وكونه تصديقا انما هو باعتبار
محض كما ان اثبات صفات الكمال له تعالى في الحقيقة تنزيه عن النقص فظهر ان القرب
من جهته لا ينافي عدمه من اخرى بل تبين ان العبادة الصحيحة قد توجب التبعد و
الخذلان واليه يرجع حسنات الابرار سيئات المقربين وما حققناه يظهر ان
ترك الاولى بالنسبة الى الانبياء عم ذنب عظيم بل تاثيره في هبوط المنزلة
اشد من تاثير الكبائر بالنسبة الى العامة واذ قد عرفت معنى قصد القربة وانه
ما يعتبر في تحقق حقيقة العبادة عقلا تبين لك انه لا معنى لاعتبار الاخطار
في ابتداء العمل والاكتفاء بالاستدامة الحكمية في تمام العمل ضرورة ان صدور
الفعل الاختياري لا يتوقف الا على الارادة كما ان العلم المجامع للغفلة
بل النسيان فكذا الارادة لا تستلزم التذكر فكثيرا ما تفعل الفاعل بالاختيار
عن فعل حال الاشتغال بل عن نفسه وكذا الحال عنوان الفعل من كونه
تعظيما

تعظيما وتوقيرا وامانة وتحقيرا لكون الفعل تعبدا انما يتوقف على صدوره عن اختيار
بعنوان العطف والخضوع والالتفات الى ما يفعله لا يتوقف عليه الفعل ولا عنوانه
فتبين انه لا فرق في اعتبار قصد القربة بين الابتداء والاستدامة ولا يعقل حصول
الاختلاف الا مع التعبد الا باستصحاب هذا القصد للفعل فالاستدامة انه
الحكمية مرجعها الى كون العمل بحكم العبادة فان المفروض انه فاقد لما يعتبر في كونه عبادة
حقيقة لكنه بحكم الواجد فهو غير ممتثل الا انه بحكم الممتثل وتوهم ان الاستدامة الحقيقية
معتبرة ان لم تكن متعذرة فلذا تسامح عن الاكتفاء بها في حكمه واضح الضعف ضرورة
ان المكلف به اذا كان مما لا يصح التكليف بالذات لخروجه عن الاختيار وكونه
مما لا يطاق لم يتعلق به التكليف اصلا ولا معنى لكون غيره بدلا عنه وانما الاعذار
تتصور فيما اذا كان العذر طاريا بعد ان كان العمل ميسورا في نفسه فربما يجعل له بدل
بل نقول ان النسبة بين اخطار جهات الفعل والتذكر لها والتفات اليها وبين
الفاعل على تلك الوجوه تباين كلي صدقا وجزئي موردا لكان الارادة الفعل
علة مقدمة على الفعل خارجة عنه متباينة له والذي قام عليه البرهان انما هو توقف
وقوع الشيء في الخارج على التعين ضرورة استحالة وجود المبهم وحيث ان تعين الفعل
في وجه التعبد والطاعة بهذا العنوان عليه ودخوله فيه وتمحضه له لا سبيل اليه الا
اختيار الفاعل اعتبرنا تعينه وهو المعبر عنه بقصد القربة وقد عرفت ان هذا
المعنى هو الذي اختصت به العبادات واما ان الفعل الواقع على هذا الوجه اختياري
فلا محالة يتوقف على الارادة فهو اظهر من ان يحتاج الى البيان ولست تلك

الارادة لقصد القربة وقد عرفت عدم اعتبار العلة الغائية في التحقق والصحة واما الاخطار
وتذكر الفعل وجهاته فهو من المقارنات الاتفاقية والمهم هنا انما هو داخل في الفعل بحيث به
قوامه من حيث انه تعبد وكيف يتعقل ان يكون هذا كافيا في كون الفعل عبادة وان خلا
عن الداعي كما هو مقتضى التقابل واعتبار هذا زائدا على الداعي كما يظهر من بعض الكلمات
لا دليل عليه واعجب من ذلك الاستدلال بما يدل بزعمهم على اعتبار النية في الاعمال
من الاخبار لاعتبار الاخطار الذي لا يصدق عليه القصد والعزم والنية والارادة
ولا يتصف بالاخلاص وقد عرفت المراد بالداعي والا فالعلة الغائية خارجة و
ليس قوام الفعل وتميزه بها وحيث خفي ما حققناه على بعض الاعلام حكى قال في الشرح مع
ما حكي عنه علما يقينا انه لا بد من نية القربة والا كان هذا من باب اسكتوا عما سكت الله
عنه فان وجوب قصد القربة في العبادات ليس تكليفا بل قد عرفت ان هذا القصد
ليس جزءا ولا شرطا وانما هو جنس للتعبد حيث انه عطف من الداني الى العالي
والمراد بالقصد هنا انما هو الاقبال لكون العطف اقبالا فاصلا من البديهيات
فحيث علم كون العمل مطلوبا على هذا الوجه فلا يحتاج الى اعتبار القصد القربة
فيه الى دليل فانه لا معنى للتعبد بالعمل الا ذلك مع ان المراد بسكوت الله
تعالى عن الشيء حجبه من الاسرار وعدم صدور البيان منه لا جهلنا به فكان ينبغي
ان يقول والا كان من باب الناس في سعة ما لا يعلمون بل حيث دار امر الواجب
بين ان يكون تعبديا وبين ان يكون توصليا فلا مناص عن الاحتياط بلا وجه

الى الشك في تعيين صنف الطلب وقد عرفت ان كمال العبادة تجردها عن الغاية بان
يتعبد لكونه تعالى اهلا للعبادة قال الشهيد في القواعد وهذه الغاية مجمع على كون العبادة
يقع بها معتبرة وهي اكمل مراتب الاخلاص واليه اشار الامام الحق علي عليه السلام بقوله ما عبدتك
طمعا في جنتك ولا خوفا من نارك ولكن وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك ولا يخفى ان
كونه اهلا عين ذاته فان حقيقة واجب الوجود وليس هذا مما يترتب على الفعل او يعود اليه
ففي تسميته غاية تسامح او لبعض اخر اشار اليه في الذكرى بقوله او يكفي عن الجميع قصد الله تعالى
الذي هو غاية كل مقصد وفي الروضة بقوله او مجردا عن جميع ذلك فانه تعالى غاية كل مقصد
واليه اشار رحمه الله بقوله واليه المقصد الاعلى للطلب وادرج منه ما في الحديث القدسي الصوم لي
وانا اجزي به بهذا المعنى قوله الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وفي هذه المرتبة درجات
احداها الابتهاج بجلاله وبهائه ودونها التحبب ودونها الاستحياء فانه لا غرض للعامل
في عمله في الجميع لكن الباعث عليه احد الامور كما ان موافقة الارادة وامتثال الامر
يجامعها بمعنى انه يمكن ان يكون الامر باعثا على العمل على احد الوجوه هذا اذا كان الامر
احد الاسباب للنهوض واما مع الانحصار واما مع الانحصار بمعنى انه بحيث لا يهيجه
الا الطلب وان كان العمل في نفسه عبادة فهو لديكم من الدرجة العالية وبالجملة ففي التعبد اركان
المعبود وما يتعبد به ولمنشأ الارادة الباعثة على الفعل وهو اما يرجع الى الفاعل من رفع
نقص او ضرر او استكمال او جلب منفعة فالنظر في تعبده الى نفسه وان اختلف حال الكون بملاحظة
حفظ النفس عن المخاطر وعروجها الى درجات الكمال ويكون الامر مقصورة على جميع
الامال الدنيوية الدنية او ما يشبهها مما في النشأة الاخروية من الحور والقصور

فالغرض اما نفس القرب من حيث انه كمال للنفس واما ما يترتب عليه من جلب المنافع
ودفع المضار وقد يكون الباعث مجرد الحب او المهابة او الحياء فالنظر الى المعبود
اولا والى العابد بالقوة والملحوظ في العمل اما كونه مناسبا للمولى وان لم يتعلق به واما
كونه متعلقا لارادته فهذه جهات مختلفة منها ما يجتمع ومنها ما يستحيل اجتماعها
وقد يتركب الداعي من بعض ما في العابد وبعض ما في المعبود وبالجملة فالطمع في الثواب
والخوف من العقاب ليسا قسيمين لا تشتمل الاقسام كما ان الشوق والمهابة والاستحياء
ايضا ليست قسيمات لشيء من الثلثة والتحقيق ما حققناه ان العمل بداعي الاجر او الخوف
حيث انه ليس ناشيا عن علقة العبودية وانما نشأ عن حيث الطالب نفسه لو يوجب
انقطاع علقة القرب والوداد وان استحق الاجر فان الاجنبي يستحق الاجر اذا
كان نظره اليه وان لم يتقرب بعمله بمعنى حدوث علقة الوداد وانما التقرب بالنسبة
اليه كونه بحيث يستحق المدح والثواب واما اذا كان النظر الى من يعمل له كما اذا
دعاه الى العمل حبه لمن يعمل له فالعمل يوجب حدوث الوداد من الاجنبي
ومن القريب الاستحكام وقد يكون الاجر منافيا في بعض درجاته الا ترى ان
الاخ اذا استنقذ اخاه عن مهلكة وبذل له نفسه ثم اعطاه اجرا وبذل له
مالا فمعناه انك لست باخ وانما انت اجنبي وهذا جزاء عملك فالتعبد
لاجر يوجب القرب بمعنى استحقاق المدح والثواب كما نطقت به الايات
والاخبار الا انه يوجب التعبد في الحقيقة حتى لو كانت لا منزلة لهبط

منها

منها ما ورد في الخبر او الخبرين والى جميع ما حققناه يشير قول الصادق عليه السلام العباد ثلثة
قوم عبدوا الله خوفا فتلك عبادة العبيد وقوم عبدوا الله طلب الثواب فتلك عبادة
الاجراء وقوم عبدوا الله حبا له فتلك عبادة الاحرار ولعل ما ذكره العلامة يرجع
الى ما حققناه من سلب المدنيات والمنهيات قال اتفق ما لقبول لسيدنا
فمن يقوم بالواجبات على الوجه الذي وجبت لا لاجله وهو رجاء الثواب وخوف العقاب
لم يحكم ببطلانها اذا اتى بها على الوجه لا يكون صحيحة لان الله تعالى قال لمثل هذا فليعمل
العاملون وقال وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وقال قوم عبدوا الله رغبة فتلك
عبادة التجار وقوم عبدوا الله رهبة فتلك عبادة امير المؤمنين ع يبطلون العبادة
على هذين الوجهين فلم لا يكون صحيحة اذا اتى بها على هذا الوجه وبأي يجيبون عن الايتين
الكريمتين وعن قول امير المؤمنين ع فقال العلامة اتفقت العدلية على ان من
فعل فعلا لطلب الثواب او لخوف العقاب فانه لا يستحق بذلك ثوابا
والاصل ان من فعل فعلا ليجلب نفعا او يدفع عنه ضررا به فانه لا يستحق
المدح على ذلك ومن اراد غيره ليستفيد من فعله ليس جوادا فكذا فاعل الطاعة
لاجل الثواب او لدفع العقاب والايتان لا تنافيان ما قلناه لان قوله
لمثل هذا فليعمل العاملون لا يقتضي ان يكون غرضهم بفعلهم مثل هذا وكذا في قوله
فليتنافس المتنافسون لعدم دلالتها عليه انتهى وقال الشيخ في موضع اخر ما يقول
سيدنا في التكاليف اذا اقام المكلف بها خوفا من عذاب الله تعالى ورجاء لثوابه
فعندكم انها لا تصح منه ولا تجزيه لانه لم يأت بها على الوجه الذي وجبت لاجله وهو

وهو كونها لطفا ومصلحة وكيفية في شكر المنعم وهذا الوجه كاف في وجوبها وفي حسنها الفعلي
ثم عللتم حسنها بكونها تعريضا لما لا يحسن الابتداء به من النفع المقارن للتعظيم والتبجيل
فاذا اتى المكلف بها على الوجه الذي شرعت لاجله لم يقبح منع ان هذا هو الاولى
لان البارى تعالى لا ينتفع بعباداتنا وانما النفع عائد الينا وما الفرق بين الوجهين
وضاحته على قواعدنا فان الواجب يشتمل على جهة حسن اقتضى به فقال العلامة
في الجواب اذا كلف الله سبحانه شخصا بشيء فقد اوجب عليه فعل ما فيه مشقة
وهذا يستلزم امورا احدها تخصيص الفعل بالايجاب اذ لا يحسن ايجاب
كل الفعل الثاني لا بد لذلك التخصيص من سبب وهو اشتماله على وجه زائد
على حسنه يقتضي ايجابه والا لزم الترجيح بلا مرجح الثالث حصول عوض
لا يصح الابتداء به ليخرج الفعل عن الظلم والعبث الرابع ان الافعال
الاختيارية الصادرة انما يتحقق باعتبار القصد والدواعي المقتضية لوقوعها
على وجه دون وجه الخامس ان الطاعة انما تثبت بالامتثال على الوجه
المطلوب منه شرعا اذا تقررت هذه المقدمات فنقول المكلف يجب
عليه ايقاع الفعل على وجه الطاعات لا لغرض سواه من طلب نفع او دفع
ضرر ليتحقق الامتثال وهذا علة الحسن باعتبار التكليف اما باعتبار المكلف
فعلة الحسن التعريض للثواب الذي لا يحسن الابتداء به فيختاره المكلف
في مقابل المشقة التي تحملها بفعله انتهى فان قوله تحققت العدلية الى
اخره

اخره لا يلايم الا بالحقيقة فان الاستحقاق لاجل الخوف على ذريته تكليف يمكن
دعوى اتفاق العدلية على خلافه ويوضحه ما حمله العلامة لذلك فان كون النظر في امارة
غيره يرجع الى انه نفعا في كونه جوادا وهذا الدنيا في استحقاق الثواب فهذا افاده
بل هذا ما بني عليه نظام العالم واساس عيش بني آدم فان الثواب الذي لا يستحقه انما هو
القرب والمدح المنفر عنه المستحق لها بلا يلايم الصعود الى درجات المقربين والفوز
بالعليين والاستقرار في مقعد صدق عند مليك مقتدر واما علام تنافي الاتيين
فحصر ما ذكره وجه الاعراض بيان ان الطاعة توجب القرب المترتب عليه
ما ذكر وهذا الدنيا في اعتبار قصر النظر فيها الى اجاله وهذا من قبيل الترغيب الى
العبادة بانها توجب العز في الدنيا وخضوع الناس للعامل واحتياجهم اليه وهذا
لا دنيا في اعتبار الخلوص في تحصيله وفي ذكر في نية الصلوة ويجب القصد بها الى
القربة اعني موافقة ارادة الله وظاهر كلام المتكلمين ان القربة والتقرب طلب
الرفعة عنده بواسطة نيل الثواب تشبيها بالقرب المكاني ونبه على الدليل
وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وقوله تعالى والذين
آمنوا اشد حبا لله اي ارادة لطاعته وقول علي عليه السلام ولكن وجدتك اهلا للعبادة
بعد نفي الطمع في الثواب والخوف من العقاب وينبه على الثاني قوله ويدعوننا
رغبا ورهبا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا
الخير لعلكم تفلحون اي راجين الفلاح او لكي تفلحوا والفلاح هو الفوز بالثواب
قاله الشيخ ابو علي الطبرسي وقال بعض المفسرين هو الفوز لا غنية ومنه قوله تعالى

قد افلح المؤمنون وقوله تعالى الا انها قربة لهم سيدخلهم الله في رحمته صريح في ذلك لقوله تعالى
من قبل ويتخذ ما ينفق قربات عند الله واما قوله واقترب ان جعل مترتبا على السجود
افاد المعنى الثاني ومنه الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم اقرب ما يكون العبد الى ربه اذا سجد
ان جعل مستقلا امكن ان يكون معناه وافق ارادة الله تعالى او فعل ما يقرب من ثوابه
قال الشيخ ابو علي واقترب من ثوابه قال وقيل وتقرب اليه بطاعته والظاهر ان كلمة
منهما محصل للاخلاص وقد توهم قوم ان قصد الثواب يخرج عنه لانه جعله واسطة
بينه وبين الله وليس كذلك لدلالة الاي والاخبار عليه وترغيبات القران والسنة مشحونة
به ولا نسلم ان قصد الثواب يخرج عن ابتغاء وجه الله بالعبادة لان الثواب لما كان من
عند الله فمبتغيه مبتغ لوجه الله نعم قصد الطاعة التي هي موافقة الارادة اولى لانه
وصول بغير واسطة ولو قصد المكلف في تقربه الطاعة لله تعالى او ابتغاء وجه الله كان
كافيا ويكفي عن الجميع قصد الله الذي هو غاية كل مقصد انتهى وفي كلامه للناظر مواقع
نظر يتجلى بالتأمل نشير الى بعضها منها التفرقة بين ما اختاره من ان القربة موافقة ارادة الله
وبين ما نسبه الى المتكلمين من انها طلب الرفعة عند الله بواسطة نيل الثواب تشبيها
بالقرب فان اعتبار الرفعة عنده تعالى تشبيها بالقرب المكاني مما لا اشكال فيه ولا خلاف
وكون المقصود اولا نيل الثواب لا ينافي ذلك فان هذا الغير لحصول التقرب فانا
استحقاق الثواب على المولى منزلة عنده كما ان استحقاق العقاب بعد عن ساحته
فالاول شمله الرحمة والاشفاق من المولى والثاني في سورة الغضب والخذلان نعم هذا
القرب

هذا القرب حتى يسقط ما يجزا او الاولى لقصدون الرضوان ودرجات المحبوبية مرتبة
حاله تعالى فان الاشقياء عن ربهم لمحجوبون ولا منافاة بين قصد موافقة ارادة الله
وبين كون المقصود نيل الثواب فانه ربما يكون الباعث على الاول هو الثاني نيل الثواب
الغير بها يكون نفس القرب والا صح ان ما نسبه الى المتكلمين لا ينافي ما اختاره الا ان
يقال ان غرضه من موافقة ارادته قصر النظر اليه تعالى من غير ان يكون له غاية سواه كما يظهر من
ادلته ومع ذلك يبقى الاشكال في ادلته الثاني فان الفلاح في بلوغ درجة الصديقين وبلوغ
الثواب الغير الدنياوية فانه هو الثواب الاعظم واما الادنى فيه وان كان فلاحا الا انه
ولكن الغير هذا من تلك المنزلة وكيف يعقل ان يخفى على ذي ركية صدق الفلاح على مع
معارج القرب والفوز بالرضوان والفوز بالدنية كالفوز بالثواب لشمله الفلاح
وليس ما ذكره اختلافا في التفسير ولا تخصيصا للمفهوم بالفرد بل ان ما نيل منه تعالى افاضة
الامور المذكورة في الاية يرجى بواسطتها بالفلاح فالفلاح غاية الامر لانه تعالى امر
بان يأتي بها ليفوز الرجاء فهو من قبيل قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين
من قبلكم لعلكم تتقون وكذا الادخال في الرحمة ليس عبارة عن الادخال في الجنة
نعم هذا يترتب عليه ولكن الرضوان اعلى درجات الادخال في الرحمة ولا يخفى ما في
حصر ابتغاء وجه الله كافيا من الحزازة واولى من ذلك قوله ويكفي عن الجميع قصد الله تعالى
فان قصد الله عين ابتغاء وجهه وان صدق على غير هذه المنزلة كما وكيف
كان فهذا احد الاصل ويكتفي عنه بغيره مما هو دونه في تحقق الامتثال وبالتامل
يظهر الاختلاف والافتراق وعلى المختار من عدم اعتبار الاخطار يستحيل اعتبار

امر وراء التعبد بالعمل والمتعين في المبهم فهذه المرتبة لا تصلح لان يتصرف فيه الشارع
بنفي او اثبات فان القصد بمعنى الباعث في العبادة لا بد ان يكون هو
التعبد كما انه يستحيل تحقق المبهم فلا بد من التعيين فلا يمكن نفي اعتبارهما واما
غيرهما فلا معنى لاعتباره في هذه المرتبة الا على وجه لا يكاد يلتزم به من له
اد في مسكة ومرجع اعتبار قصد الوجه الى القربة فهو عبارة اخرى عنها
توضيح ذلك كون الوجوب والندب باعثين على العمل انما معنى انه
لا بد ان يكون الشخص بالنسبة الى الواجب بحيث لو كان مندوبا لم يأت
به وبالنسبة الى المندوب بحيث لو كان واجبا لم يأت به فيعتبر دخل
كل من الفصلين في الصحة وهذا بديهي الفساد واما معنى دخل الجامع
بحيث لولا الطلب لم يأت به وان كان العمل من العبادات كالصبي
لانه لا يتوجه اليه خطاب ولا يتعلق به حكم والقلم مرفوع عنه ولا ينافي
هذا كون العمل صحيحا مطلوبا في نفسه وهذا ايضا باطل فان الاقدام
على الاتيان بما هو محبوب للمولى مع عدم ارادته منه لا دخل في التقرب
اليه من كون الالتجاء الى العمل لمكان الطلب بحيث لولاه لم ينهض
الى التعبد والخضوع فهل يتأمل عاقل في حسن الاحتياط واستحقاق
المحتاط للمدح والثواب وان لم يؤمر به بل لا يعقل الامر به تأسيسا
وانما هو تأكيد كشف لا محالة ولا ينافي هذا ثبوت وجوب الاحتياط

على ما ادعاه

على ما ادعاه جماعة من اصحابنا في الشبهة التحريمية بالاخبار تعبدا فانها على تقدير تماميتها
كاشفة عن اهتمام الشارع بمحرماته فيتنجز التكليف بها على الجاهل كما هو الحال في
كل ما كان من هذا القبيل كحفظ النفوس المحترمة والاعراض فاخبار الاحتياط
كاشفة عن خصوصية في الطلب ولا يعقل ان يكون مفادها تكليفا مستقلا ضرورة
استحالة تعلق الحكم بالحكم واما المعنى كون الباعث على العمل انه من العبادات
وحيث ان الامر التعبدي مما يوجب كون العمل عبادة فعبّر عنه فلهذا يعتبر
عن هذا المعنى بقصد الوجه فان الموجب للعمل وما به يتعين انما هو كونه من العبادات
وما يقابله واما الوجوب والندب فمنتزعان من شدة الطلب وضعفه فهما
من انحاء الوجه وكيف كان فلا معنى لاشتراط قصد الوجوب والندب في الصحة
الا اعتبار قصد التعبد بالعمل وان يكون الاتيان به من حيث انه مامور به
بهذا الامر لا من حيث خصوصيته وبالجملة فالفقيه قد يصرح باعتبار قصد
القربة وقد ينبه عليه باعتبار قصد الوجه المفسر بالوجوب والندب
وقد يشير باعتبار قصد الغاية من الملازمة لقصد القربة كرفع الحدث
والاستباحة في الطهارات فالمفيد اعتبر قصد القربة خاصة ولم يتعرض
للاخيرين وفي ط وكيفيتها ان ينوي رفع الحدث او استباحة فعل من
الافعال التي لا يصح فعلها الا بطهارة مثل الصلوة والطواف فاذا نوى
استباحة شيء من ذلك اجزأه لانه لا يصح شيء من هذه الافعال الا
بالطهارة هذا كلامه ولم يتعرض لشيء من الوجوب والندب فيحتمل عدم صحة

الافعال المذكورة الا بالطهارة وجها بالاكتفاء بقصد الاباحة فمرجعه الى اعتبار
تعين العمل في كونه طهارة والطهارة الشرعية حيث انها محضة في كونها من العبادات
فقد يتعين بقصد القربة بالغسل والمسح مثلا ويأتي بها بداعي انه مطلوب
للشارع وان لم يعلم بما يترتب عليه من الاستباحة ورفع الحدث وقد يتعين
بالاتيان بالافعال من حيث انها في الشرع مؤثرة في رفع الحدث او الا
ستباحة لبعض الافعال وان لم يتفطن لرفع الحدث او يرتفع وقد يأتي
بها بداعي الامر الالهي المتعلق به على ما عرفت والى ما حققناه ينظر ما افاده
الشهيد في بعض عباراته على ما نقله في روض الجنان من ان الوجوب لاخراج
عبادة الرياء ومراده ان من اكتفى في ذكر بيان كيفية النية بذكر الوجوب
جعله عبارة اخرى عن قصد القربة ومع الجمع فهو تاكيد وقد سبقه الى ذلك
آية الله في كتاب الصلاة من النهاية قال قد يجب ان يقصد ايقاع
الواجب لوجوبه والمندوب لندبه او لوجههما لا الرياء وطلب الثواب
وغيرهما انتهى ومن الغريب تأمل ثاني الشهيدين في تصديقه قال بعد
ما نقله وهو موضع تأمل وربما اخرجها بنية القربة فلا وجه للجمع انتهى
وظهر ان ما حققناه والى ما حققناه ينظر ما عن المتكلمين من انه لابد
في العبادة من قصد الوجوب والندب او وجههما فان التخيير والاكتفاء
بأحدهما ليس الا من حيث ان المعتبر انما هو الجامع بين العقل والسمع فالتقرب
بالعمل اما بالاتيان به من حيث انه حسن وكل حسن مقرب الى الله

واما من

واما من حيث انه مطلوب والامتثال يوجب التقرب ومن حيث انه لا جامع الا
التقرب بالعمل فتعين ان الغرض من اعتبار قصد الوجوب والندب انما هو
اعتبار قصد القربة كما صرح به الشهيد وغيره وهو مقتضى ما افاده المحقق الطوسي
حيث قال يشترط في استحقاق الثواب على الواجب والمندوب الاتيان به
لوجوبه او ندبه او وجههما انتهى ولا معنى لاعتبار شيء في مرحلة استحقاق الثواب
من حيث هو كذلك الا قصد القربة ومن الغريب ما اشتهر من الاختلاف في تعيين
وجه الوجوب والندب بعد تفسيره بعلة شرع الحكم ففي الرسالة التكليفية
للشهيد انهم اختلفوا فيه على اربعة اقوال الاول مذهب جمهور العدلية من
الامامية والمعتزلة وهو انه اللطف والثاني مذهب ابي القاسم الكعبي وهو
انه الشكر للنعم والثالث مذهب جمهور الاشعرية وهو انه لا وجه له الا
الامر والرابع مذهب بعض المعتزلة وهو انه المصلحة والتجنب عن المفسدة
فان الاختلاف بين الاشعرية والعدلية في وجود الوجه لهما لا في التعيين
فذهبوا الى انه لا وجه له وليس وجها للوجوب بل هو عينه فان الفرق
بين الايجاب والوجوب اعتباري وذهب الاشعري الى ان افعاله كلها
جزاف وليس مستندة الى جهة سابقة عليها وان الاشياء في انفسها
لا تتصف بحسن ولا قبح وايضا فالمذهب الثاني شعبة من الاول كما نبه
عليه في تلك الرسالة حيث قال في المذهب الثاني وهو في الحقيقة
شعبة من المذهب الاول فان الاول انه لطف في التكليف العقلي

وهذا القول انه لطف في نوع منه اشتهر ومن الغريب ما ذكره في كتاب الصلوة
حيث قال و المتكلمون لما اوجبوا ايقاع الواجب لوجوبه او وجه وجوبه
جمعوا بين الامرين فينوي الظهر المفروض اداء الواجب لكونه واجبا ضرورة انه
فرق بين اعتبار الوجوب وصفا وغاية والجمع بينهما وبين ضم وجه الوجوب
اي علته اليه ولم يتوهم احد اعتبار الجمع بين الوجوب ووجهه وحيث كان
ما يتراءى من كلام المتكلمين من غير تدقيق النظر بديهي الفساد قال المحقق في
الطبريات على ما حكي عنه انه كلام شعري فتبين انه لا معنى لاعتبار امور متعددة
في النية القربة والوجوب والندب والاستباحة والرفع بل اختلف التعبير
فتوهم الاختلاف ففي الغنية في النية اي ان يريد المكلف الوضوء
لرفع الحدث او استباحة ما يريد استباحته من صلوة وغيرها مما يفتقر
الى الطهارة طاعة وقربة اليه قال اعتبرنا تعلق الارادة برفع الحدث
لان حصوله مانع من الدخول فيما ذكرناه من العبادة واعتبرنا تعلقها
باستباحة العبادة لان ذلك هو الوجه الذي لاجله امر برفع الحدث
فما لم ينوه لم يكن ممتثلا للفعل على الوجه الذي امر به لاجله واعتبرنا
تعلقها بالطاعة لله لان بذلك يكون الفعل عبادة واعتبرنا القربة
اليه تعالى والمراد بذلك طلب المنزلة الرفيعة بنيل الثواب لا القرب
المكاني على ما بيناه فيما سلف من الاصول لان ذلك هو الغرض
المطلوب بطاعته الذي عرفنا سبحانه بالتكليف له قال واعتبار
القربة

القربة في النية عبادة في نفسه امر الله تعالى به ومدح على فعلها ووعد سبحانه عليه
الثواب وقد اطنب اطال بالاطائل تحته فانظر كيف اشتبه عليه الامر
حتى توهم ان قصد القربة في نفسه عبادة وانه معتبر فيمن لم يطلب المنزلة
الرفيعة لم يصح عبادته وسخافة ادلته واضحة فان توقف العبادة على رفع
الحدث وكونه مانعا من الدخول فيها لا دلالة له على عدم ترتب الاثر على
العمل الا بالقصد فتوقف ترتب الاثر على القصد مرحلة وتوقف صحة العمل
على الاثر مرحلة اخرى فكيف يستدل باحدهما على الاخرى مع عدم الارتباط
بينهما وانه مما يقضى منه العجب مع ان هذا اثر شرعي للعمل لا اذا وقع مستجمعا
لما يعتبر فيه سواء اراده العامل او لم يرده بل وان اراد خلافه بل
لا معنى لارادة رفع الحدث بل العمل محض لا يرجع اليه التأثير وليس
هذا امام له دخل في التعيين كي امره يرجع الى العامل واما جعل الاستباحة
وجها للعمل فهو فاسد حيث ان كون العمل عبادة انما هو من حيث
محبوبيته في نفسه والامر المقدمي لا يصح لذلك فالاستباحة اثر
المقدمية واعتبار النية انما هو من حيث كونه امرا تعبديا في نفسه
لا يصح الا بها ويظهر ما فيما صدر عن غيره في هذا المقام بالتامل التام
وتبين مما حققناه ان ما ذكره المحقق من ان الاخلال بنية الوجوب
ليس مؤثرا في بطلانه ولا اضافتها مضرة ولو كانت غير مطابقة
لحال الوضوء في وجوب الوضوء وندبه وما يقوله المتكلمون من ان

الارادة يؤثر في حسن الفعل وقبحه فاذا نوى الوجوب والوضوء مندوب فقد
قصد ايقاع الوضوء على غير وجهه لعدم شرعي ولو كان له حقيقة لكان لناوي
مخطئا وفي نيته ولم تكن النية مخرجة للوضوء عن التقرب به في غاية الجودة
ونهاية المتانة على تقدير صحة ارادة المتكلمين ما هو المصرح في كلام الناقل
ولكن الظاهر انه تغيير من الحاكي على رايه حيث خفي هذا المعنى على شارح الروضة
قال بعد ما حكاه عنه انه في غاية السقوط فان من ابين الاشياء ان نية
الوجوب فيما ندب اليه الى تعم وعكسها ليست الا متناقضة لا تعم ومعارضة
وكيف لا ينافي القربة ويجوز ان يكون اراد بذلك ما وقع سهوا او نسيانا
او غفلة وخطاء في الاجتهاد او في غير الاخر تامل انتهى وفيه ان المناقضة
انما تتحقق اذا كان الفاعل متعمدا ولا كلام في حرمته البدعة وايجابها
للبطلان ولكن حيث لم يبلغ القصد الى هذا المبلغ فكونه موجبا للبطلان
لا وجه له وانما هو من قبيل الطواف بالكعبة بقصد انها بيت المقدس
مع العلم بانها كعبة فان هذا القصد لا معنى له الا خطار وجود الخطار
صفة او غاية بالبال مخالفة لما يعلم الفاعل بخلافه غير قادح بعد
التحفظ على القربة كما هو صريح كلامه حيث قال ولم يكن النية مخرجة
للوضوء عن التقرب به فعز منه في التعمد في اخطار الخلاف غير قادح
كما صرح به الشهيد في الذكرى والحاصل ان قصد الخلاف ان كان
اخلالا بالشرط اي النية فلا فرق في البطلان بين التعمد وغيره فان

اعتبار

اعتبار النية عقلي لا يمكن الحكم لصحة العمل بدونها واعذار الا من نسيها والا فلا
وجه لكونها قادحا الا انه معارضة مع لم وايضا المعارضة من التعمد وقد عرفت
انه حيث يؤدي الى ذلك فلا اشكال في البطلان وبالجملة فاعتبار الوجوب
والندب وصفين لا وجه له الا التعيين وانما يتم هذا اذا كان مبهما ويعين
بتعيين الوجوب والندب فهما كساير المغايرات ح فاعتبارهما اعيين
لا معنى له الا اعتبار قصد القربة في العمل بل لا معنى لاعتبار قصد رفع الحدث
وترتب ما يتوقف استباحته او كماله او صحته عليه الا ان يجعله عنوانا للقربة
بمعنى انه ينوي الاتيان بما هو له في الشرع اي الماهية المخترعة لهذا الاثر
فهو عبارة اخرى عن تعيين العمل في كونه وضوء الصلاة قال الشيخ الطائفة
في النهاية والنية في الطهارة واجبة ومتى نوى الانسان بالطهارة القربة
جاز ان يدخل بها في صلوات النوافل والفرائض ولا يحتاج الى استيناف
طهارة للفرض انتهى فصرح بانه لا يعتبر في نية الطهارة الا القربة مع انه في
ط اقتصر على اعتبار احد الامرين من رفع الحدث والاستباحة قال
وكيفيتها ان ينوي رفع الحدث او استباحة فعل من الافعال التي لا يصح
فعلها الا بطهارة مثل الصلاة والطواف فاذا نوى استباحة شيء من ذلك
اجزئه لانه لا يصح شيء من هذه الافعال الا بعد الطهارة انتهى فاكتفى
عن اعتبار قصد القربة بقصد احد الامرين وتعليله صريح في ان اعتبارهما
على وجه الاجتزاء وكما هو معنى قوله اجزئه لا انه اعتبار زايد على القربة

فان عدم صحة الامور المزبورة الا بعد الطهارة لا يقتضي الا صلوح اعتبار
هذا الوصف لتعيين العمل في كونه طهارة شرعية فالمعتبر انما هو الاتيان بالعمل
بعنوان المخترع لهذا الاثر والمخترع لرفع الحدث والاستباحة ما يتوقف الاستباحة
عليه اذا تعين في عمل خاص فهو عبادة بعد احراز ان رفع الحدث امر محبوب
في نفسه للشارع وان الاستباحة ما لا يجوز الا بها انما هي من حيث تاثير لهذا
الفعل في رفع الحدث الموجب لحرمته او تخفيفه فاذا كان الداعي على العمل
التطهير الشرعي المحبوب له من حيث هو كذلك فقد نوى القربة فهذه عبارة اخرى
عن قصد القربة ثم قال ولو نوى الاستباحة فعل من الافعال التي ليست
من شرطه الطهارة لكنها مستحبة مثل قرائة طاهرا او دخول المساجد وغير ذلك
فاذا نوى استباحة شيء من هذا لم يرتفع اثره حدثه لان فعله ليس من شرطه
الطهارة انتهى وهذا الكلام واضح الفساد فان من المعلوم ان الطهارة
معتبرة في كمال قرائة القران ورفع الكراهة عن دخول المساجد او
تحصيل التعظيم المندوب وكيف كان فالوضوء من حيث هو لا معنى
لاعتباره في شيء ولهذا لمن احدث بعد الوضوء الذي اتى به القرائة
او دخول المساجد صار كان لم يكن فليس المندوب هو الوضوء لامور
المذكورة وان احدث في اثنائه او بعده قبل الاتيان بالغاية
وانما المقصود تحصيل الاثر المترتب عليه وابقائه في حال تحقق الغايات
فالغايات للطهارة اي صحته به لا بنفسه فهو في نفسه لا حكم له في
الشرع

الشرع وانما النظر الى اثره حتى وضوء الحايض والمسلوس والنائم غاية الامر
ان اثره في الحايض والمسلوس التخفيف فانه لا معنى لاعتباره اعتبارا وصفيا
في مقام يعتبر فيه الطهارة والاكتفاء الا انه يترتب على هذا الاثر قال
اية الله في المنتهى لو نوى ما ليس من شرطه الطهارة بل من فضله كقرائة القران
والنوم او كتابة القران والاحاديث او الفقه او الكون على الطهارة
قال الشيخ لا يرتفع حدثه لانه لم ينو رفع الحدث ولا ما يتضمنه فاشبه
ما لو نوى التبرد وفيه للشافعي وجهان ويمكن ان يقال بارتفاع الحدث لاحد
وجهي الشافعي لانه نوى الطهارة الشرعية فينبغي ان يحصل ما نوى عملا بالخبر
وقوله لانه لم ينو رفع الحدث ولا ما يتضمنه ممنوع لانه نوى شيئا من ضرورية
صحة الطهارة وهو الفضيلة الحاصلة لمن فعل ذلك وهو على طهارة فصحت
طهارته كما لو نوى ما لا يباح الا بها اما لو نوى وضوء مطلقا فالوجه عدم الارتفاع
لما قاله الشيخ وان كان فيه نظر من حيث ان الوضوء والطهارة انما
ينصرفان بالاطلاق الى المشروع فيكون ناويا للوضوء الشرعي الا ان
الاول اصح وهو قول الشافعي فيه انتهى ويظهر من هذا الكلام ان
قصد الوضوء المشروع يكفي في ترتب الاثر عليه فان الاستباحة والرفع
انما يتوقف صحة الوضوء على قصدهما لتحصيل هذا العنوان حيث انهما
لا يترتبان الا على المشروع اي المخترع لا مطلق الغسل والمسح والنظافة
ومن الغريب ما شرع به لما لا يتوقف على الطهارة من الكون على الطهارة

فان الكون على الطهارة ليس من الغايات التي يتوقف فضلها على الطهارة لا
صحتها كقراءة القرآن بل انما هو نفس الطهارة ومعنى كون الغرض من الوضوء
الكون على الطهارة انه لا غاية للتطهير وانما المقصود نفس الطهارة لرجحانها
في ذاتها فالكون على الطهارة مقصود في جميع اقسام الوضوء الا انه قد يكون
مقصودا بالذات وقد يكون لرفع الحرمة او الكراهة او لتحصيل الكمال في الغير
فليس الكون على الطهارة قسيما لقراءة القرآن او الصلاة المندوبة او الواجبة
بل انما هو متحقق في الجميع وليس في كلام الشيخ هذا المثال بل انما الاشتباه من
المنتهى وقد اشتبه عليه الامر فانه حيث قال بعد نقل كلام الشيخ والوجه
التفصيل وهو الصحة ان نوى ما يستحب له الطهارة لاجل الحدث كقراءة القرآن
لانه قصد الفضيلة وهي القراءة على طهر وعدمها ان نوى ما يستحب لا للحدث
كتجديد الوضوء وغسل الجمعة وان لم يجب ولم يستحب كالاكل لم يرتفع
حدثه قطعا لو نوى استباحته انتهى وفيه ما عرفت من ان الاثر انما هو للوضوء
المشروع ويكفي في ترتبه صحته حيث لم يمنع عنه مانع وقصد ما لا يتوقف
على رفع الحدث لا يمنع من التاثير بل قصد عدم الرفع ليس قادحا ان
كان معقولا كما ستطلع انشاء الله وبما حققناه ظهر ان قصد الاثر وهو رفع
الحدث او غايته وهي الاستباحة ما يتوقف اباحته عليه او الصحة او الكمال
انما هو تعيين العنوان وهو كون العمل هو الوضوء المشروع لتميز عن
الغسل للتبريد والتنظيف او على وجه اللعب فان التاثير ليس امرا جعليا

الى

الى المكلف وانما هو حكم شرعي يترتب على الفعل الصحيح سواء اراده المكلف او لم يرده
وبالجملة فالاصحاب وان اعتبر كثير منهم صريحا قصد الوجه والاستباحة والرفع زائدا
على قصد القربة الا انك قد عرفت انه لا وجه له الا وجوب الاتيان المامور به
على وجهه وان المبهم لا يتعين الا بالقصد والاول لا يدل الا على اعتبار قصد
القربة حيث ان كون العمل واجبا وامتثالا لامر الوجوب انما يتوقف على
كون الفاعل قاصدا لامتثال ذلك الامر وان لم يعلم بانه امر وجوب وكذا
الحال في الاستحباب فلهذا لا نعتبر في العبادات فضلا عن غيرها تميز الواجب
عن المندوب بل يجزي قصد القربة والثاني لا يقتضي اعتبار تعيين العمل
من حيث الوجوب والاستحباب بل يكفي التعيين باي وجه كان هذا في غير الطهارات
واما فيها فلا وجه لذلك حيث انها حقيقة واحدة وفي خصوص الوضوء
الامر اوضح خصوصا من حيث ترتب الاثر عليه وعدمه فان تاثير الوضوء
في رفع الحدث او تخفيفه المترتب عليه صحة بعض الافعال وغيرها امر
مجعول للشارع لا معنى لقصده فانه امر خارج عن حقيقة العمل والا
لتقدم الشيء على نفسه فان التاثير في مرتبة الوجود بمنزلة العلة المادية وهي
متقدمة على الفاعلية فلا بد من تحصيل الماهية قبل الوجود ولا يعقل تحصيله
بتاثيره وقد عرفت ان القصد في المقام ليس الا التعيين ولا ابهام من
هذه الجهة بل من غيرها من الجهات المختلفة كالاسباب والغايات
فالوضوء لا اختلاف فيه الا من ناحيتين وكل منهما خارج عن حقيقته

ضرورة خروج العلة عن ماهية المعلول بل المعلول متقدم على العلة فانها مادة للفاعلية
والغاية مؤخرة عن العلة تحققا مع ان الاسباب اسباب للحدث
المحوج الى الطهارة لا لها وكذا الغاية الا الطهارة المعتبرة في جواز
بعض الامور وصحة بعض وكمال اخر وقد يجتزئ بالتخفيف وان لم يحصل الطهر
كما في المسلوس والمبطون كما هو الحال في التيمم فان الوضوء في نفسه مع
قطع النظر عما يترتب عليه لا دخل له في شيء ولا معنى لمغايرة الكون على
الطهارة ومقابلته في هذه الحلقة وكونه قسيما لها غاية الامر ان الكون
على الطهارة قد يكون مقصودا بالذات وقد يكون مقصودا لغيره كما
يعتبر فيه فليس للوضوء غايات مختلفة في هذه الجهة والامر في التناسب
للغرض اظهر ومن الغريب توهم دلالة قوله تعالى واذا قمتم الى الصلوة
الاية على ذلك فان الشرط لا يدل الا على العلية والربط ومفادها
ان الوضوء له دخل في الصلوة وانه من مقدماته وانما امر به لاجله
فالامر مقدمي لا نفسي واما اعتبار كون صدوره عن الفاعل بهذا القصد
فلا دلالة للاية على اعتبار القصد فيه بوجه من الوجوه وكون النظر
في الوضوء وقسيمه الى ما يترتب عليها لا اليها نفسها حيث ان الطهارة
معتبرة في امور ومحبوبة ذاتا لا لنفس العمل من حيث هو لا دلالة له على
عدم ترتب الاثر المقصود والمجعول الا بالقصد بل قد عرفت ان
القصد لا معنى له في المقام فان التخلف حيث يقع فانما هو

للمانع

للمانع لا لاختلاف الحقيقة وعدم الاتصاف في العمل وبما ذكرنا ينحل اشكال توهم استلزام
كون المطلوب هو الطهارة كون الوضوء توصليا فان السببية اعم ولا مانع
من اعتبار قصد القربة في صحة الوضوء فلا يترتب عليه اثره الا اذا وقع كذلك
ومع هذا الوجه وبالجملة فالوضوء وان اختلف حاله بالتاثير والعدم ومع التاثير
قد يزيل الحدث راسا وقد يخففه الا ان هذا الاختلاف انما هو لاختلاف
احوال السبب لا من حيث حقيقته فمع الخلو عن المانع يؤثر تاثيرا تاما سواء
اراد الفاعل ام اراد خلافه ومع الاقتران به كما في المسلوس والمستحاضة
يستحيل ذلك لمكان المانع وعدم تمامية العلة وانما يخفف الحدث
كما في التيمم ومن هذا الباب وضوء الحائض وكشف الحجاب ان اختلاف
حقيقة الوضوء من حيث الرفع والتخفيف مما دلت الادلة على خلافه فان التوصل
به لتحصيل ما يترتب عليه حيث يفتقر اليه امر دليل على انه مؤثر بالذات
لقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الاية دلت على ان الوضوء في نفسه رافع
للحدث حيث ان الامر بالوضوء لمن اراد الصلوة مرجعه الى اعتبار
الطهارة عن الحدث الاصغر فيها فالامر بالوضوء لتحصيل هذا الغرض
فيها فالمعنى ان الوضوء سبب له كما اذا امر بالغسل عند ملاقات النجاسة فان
معناه كون الغسل سببا للزوال هذا مجمل القول في الاختلاف من حيث
الذاتي واما بالنسبة الى الاختلاف من جهة اسباب الحدث فالامر
اظهر فان المسبب عنها وهو الحدث يستحيل ان يختلف حقيقته باختلاف

حقائق الاسباب فكيف يمكن ان يوجب اختلاف ماهية المزيل مع ان اختلاف
حقيقة الخارج لا يوجب اختلاف حقيقة الخروج فانه نحو من انحاء الوجود وخصوصية
فيه فخروج البول والغائط والمني عن مخارجها الموجب لانتزاع عناوينها المخصوصة
الموجبة للحدث لا اختلاف في حقيقته بل لا حقيقة ولا ماهية له حيث انه
من شؤون الوجود والتعدد من حيث التحقق ممتنعة لاستحالة اجتماع المثلين
فظهر انه لا معنى لاعتبار التعيين في الوضوء لعدم التعدد كما انه لا معنى
لفرض تخصيص بعض الاحداث بقصد الرفع بزعم انه هو المتحقق فبان
خلافه كما انه اذا توضأ بزعم انه بال ثم ظهر ان حدثه مستند الى السبب الآخر
مع انك قد عرفت ان التأثير امر قهري ولا مدخل لقصد الفاعل فيه وتبين
ايضا ما هو الحال في الاغسال على وجه الاجمال ولا بأس بكشف الحجاب
عن حقيقة التداخل واقسامه واحكامه على وجه الاجمال فنقول ان كلا
من الاجزاء العقلية والخارجية متداخلة في المركب فانه لولا دخول البعض
في البعض لاستحال التركيب فالاجزاء من الجنس والفصل متداخلة
في النوع بمعنى الحلول الاتحادي كما ان المادة والصورة متداخلة في الجسم
على وجه نسبة الالتيام من اللحم والشدي (?) ومن انحاء التداخل التداخل
في التأثير فان السبب التام المسبوق بمثله بالنسبة الى عرض متحد
سقوط ما لا يستقل بالتأثير لاستحالة تحصيل الحاصل واستحالة اجتماع
المثلين كما انها مع التقارن كذلك فلا يستند المعلول الى كل منها استنادا

تاما

تاما ويظهر حقيقة السقوط عن العلية مع السبق بالمقايسة الى الضعف مع التقارن
فان الموافق مؤيد لا مزاحم فالعلة لا نقص فيها في المقامين بل المحل مستغني عنها
استغناء ناقصا مع التقارن وتاما مع السبق واللحوق فهذا ايضا تداخل حقيقة
في هذه المرحلة اما القسم الاول فيستحيل استقلال الجزء المتقع (?) فيه بالحكم وانفراده
بل يتحد الحكمان لاتحاد الموضوعين وعليه يتفرع تداخل حكم التجري والعصيان لان
الثاني اخص مطلقا من الاول وقد اوضحنا الحال فيه فيما حررناه في الادلة العقلية
ومنه تداخل مراتب الجنابة والحائضية في الغسل حيث يترتب عليها واما الثاني
فبالعكس فان المفروض تعلق الحكم بالطبيعة واجتماع الاثنين في الوجود لا يعقل
ان يكون مغيرا للحكم ولهذا لم يتأمل احد في اجتماع الحكمين المتنافيين على هذا التقدير
في مثل الغصب والصلاة المتحدين في الوجود وانما المانع يتوهم تعلق الحكم
بالطبيعة من حيث الوجود واما الثالث فالحكم فيه ايضا واضح فهل يتأمل
من له ادنى مسكة في ان المعلول لا يتوقف الا على علة واحدة وان التوقف
لدى مع الاستغناء وان الموضوع من جملة المشخصات فلا تستقل اللاحقة
بالتأثير فالاشكال حيث ما يقع انما هو في الصغريات بحيث ظهر ان
في الشرع حدثا وطهارة وان لكل منهما اسبابا وان حقيقة الحدث الاصغر
حقيقة واحدة وان وجوب الوضوء المترتب على الاسباب ليس
من التكليف بل انما مرجعه الى اعتبار الطهارة في صحة او كمال او جواز
فلا يبقى مجال للتأمل في عدم الحاجة الى تكرار الوضوء بتكرر سبب الحدث

الذي مع تخلل الوضوء بينهما لا نرتفع الا بالحدث المتأخر عنه الوارد عليه وهذا
هو السر فيما ذهب عليه بعض المحققين من التفصيل في مسئلة تكرار الكفارة بتكرر
وطي الحائض بين ما اذا كفر بعد الوطي ثم جامع وبين ما اذا لم يتخلل بين
الوطيين كفارة فحكم بتكرر الكفارة في الاول والعدم في الثاني حيث استظهر
من الادلة ان ما يحصل في المكلف من القذارة بسبب هذا العصيان جهة واحدة
وحالة شخصية كالنجاسة يرتفع بالكفارة فهي بمنزلة الماء من النجاسات
ومن هذا القبيل التوبة بالنسبة الى الخباثة الحاصلة من المعاصي ولا
معنى لتوقف كل معصية على توبة فانه من قبيل توقف ازالة النجاسات
على غسلات متوزعة عليها هذا حال الوضوء واما الغسل فلا اشكال
فيه وانما هو من حيث توهم اختلاف حقايق الطهارات فان الغسل
عن الجنابة يؤثر طهارة غير ما يؤثر الغسل عن الحيض والا فاختلاف
الاحداث ايضا لا ينافي تداخل الاغسال كما عرفته في النجاسات
او توهم ان الغسل مأمور به بنفسه فلا يسقط عن المتطهر بالغسل المندوب
ولا يقدح فيه ورود الحدث عليه وانما المقصود الغسل في وقت خاص
من حيث هو كمن اغتسل قبل غروب الشمس لليلة القدر او
للجمعة قبل الفجر لم يعمل بالوظيفة الشرعية من جهة الجمود على ما يترا من
الادلة فلو كان الغسل او الوضوء مطلوبا بالذات كالصلواة
فلا مانع من تعدد الامر وكذا الكفارة بل يمكن تعلق الحقوق المتعددة

بالمكلف

بالمكلف من جهة تعدد العصيان فلا مانع من تعدد الحد والتعزير بتعدده فالمرجع انما
هو الدليل في مسئلة ففي مسئلة سجدة السهو وجهان فيمكن ان يكون كل من الاسباب
موجبا لسجدتين وان كانت من صنف واحد ويمكن ان تكون السجدتان من قبيل
التوبة والتكفير على وجه نبهنا عليه بحيث لا يتعدد الاثر بتعدد المؤثر فانما هو
لاستتباع احتياج المشتغلين فلا حاجة الى الالتزام برفع اليد عما ثبتت بالادلة
من علية بعض الامور لبعض اخر شرعا والذهاب الى انها معرفات مع ان هذه
المقالة في نفسها من السخافة بمكان فان محصلها ان دوران حكم تكليفي او وضعي
مدار بعض الامور كوجوب الصيام بالنسبة الى شهر رمضان والكفارة بالنسبة
الى الافطار عصيانا مثلا والنجاسة بالنسبة الى عللها والحدث بالنسبة
الى موجباته والطهارة بالنسبة الى اسبابها اعم من العلية وان كان ظاهر
الادلة يقتضيها ولكن حيث قام البرهان القطعي على خلافه فلا مناص عن رفع
اليد عنه وفيه ان العرفان في المقام عبارة عن التصديق ضرورة تباين العلل
لمعلولاتها وكذا ما يتوهم انها معرفات من العلل الشرعية وليس المقصود انها
تكشف عن الماهية والحقيقة بل انما المقصود انما هو الواقع من العلم بوجود
الاحكام عند وجود هذه الامور ليس الا استناد العلم بها الى العلم بهذه
الامور وهو اعم مع فنقول ان الوسط في الاثبات اما علة للنتيجة
واما معلول واما مستندان الى علة فان البرهان لمي وانّي ومن المعلوم
ان خروج البول ليس معلولا للحدث ولا هو والنجاسة معلولين لعلة ثالثة

والا لم يتقدم احدهما على الآخر وكذا الحال في النجاسة وما يترتب عليها وغيرها كا
الاتلاف والضمان الا ان يلتزم بعدم اللزوم وانه علم عادي بمعنى ان عادة
الشارع جرت على اثبات الآثار عند تلك الامور فحيث علم بعدم التخلف
نظير ما ذهب اليه بعض اهل السفسطة في كثير من المسائل الحكمية فذهب بعض الى
انه لا علية بين الاشياء وعلى اختلافهم في مذاهبهم بعد الاتفاق على ذلك
فقيل بان نسبة النار الى الاحراق كنسبة الماء اليه الا ان عادة الله جرت
على الاحراق عند وصول النار الى بعض الاجسام وقيل ان هذه الصفة كانت
كامنة في الجسم الا انها برزت بملاقاة النار فيقال ان عادة الشارع جرت
على الحكم بالانفعال عند ملاقاة البول والطهارة عند الغسل بالماء مثلا من
غير ان يكون هناك تاثير وتاثر وحيث استقرت العادة على ذلك حصل
العلم ومثل هذا الرأي السخيف من الوهن بمكان والتصدي لدفع شبهة السوفسطائية
عن ساحة العقلاء وبراهين على ان العلم من حيث انه من الكيفيات النفسانية
موجود خارجي ولا فرق بينه وبين ساير الموجودات الخارجية في استحالة
توارد العلل التامة عليه فكما ان المتنجس لا ينفعل كالنجس بملاقاة
النجس والماء الوارد على المتنجس لا يؤثر طهارة بعد تطهيره بماء آخر
فكذا من حصل له العلم بدليل او ضرورة لا يحصل له العلم مرة اخرى بما علم به
لاستحالة حصول الحاصل والمعرفات الشرعية علل لا يمكن اجتماعها على ما
زعموه وانتزاع الكلي من الافراد ليس من استناد معلول واحد الى امور
متعددة

متعددة بل الكلي منشأ واحد لانتزاعه حيث انه ليس الا الجامع للكثرة ووحدة فيها
وهذا معنى التصديق والانطباق عليها والفرد عين الكلي المتصف بالوجود وانتزاعه
منه ليس من كون الفرد علة للعلم بالكلي ضرورة ان الفرد ليس معرفا ولا حجة ولا يعقل
كونه الجزئي كاسبا او مكتسبا فاشتراك الامور المتعددة المتغايرة في بعض الآثار
دليل على اتحادها في جهة هذا معنى انتزاع الكلي من الافراد فهو عينها في الحقيقة مع تبدل
وصف الكلية للطرو الوجود عليه ولا فرق في استحالة اتحاد الاثنين بين الوجودين الخارجي
والذهني وقد عرفت حقيقة انتزاع الكلي من الافراد فانه ليس الا تحليل او وحداني
الى ذي جهات مختلفة وحيثيات كتحليل النوع الى الذاتيات والا فلا معروض
ولا عرض ولا معنى لعروض الوجود على الماهية الا ذلك وكيف كان فعدم كونه
من قبيل اتحاد الوجودات الذهنية من البديهيات فان الكلي له وجود واحد
في الذهن ونسبة جميع الافراد اليه نسبة واحدة فظهر ان كون الشيء علة للعلم لا يخرجه
عن السببية ومجرد التسمية بالمعرف لا يدفع الاشكال وعدم استناد الحكم الشرعي اليه
تحققا مع انه جزاف لا ينفع بعد استناده اليه ومن عجائب الكلام وغرائب الاوهام
ان تعدد الحكم الذي هو المعلول لتعدد الاسباب لا يستلزم تعدد الفعل على طبقه
اعتذارا بما لا يوجبه فضلا عن الدلالة كالافطارين في نهار رمضان فانهما لا يتعددان
بل لكل منهما حكمه واما استحقاق القتل من جهتين فلا مناص فيه عن الاكتفاء بمرة
لاستحالة تكرره الا ان يكون لاحدهما بدل كالدية بدلا عن القصاص
ومما حققنا اندفعت الاوهام السخيفة الناشئة عن عدم الخبرة بالعلوم

فتحصل بما حققناه ان مقتضى قابلية المحل للاستيفاء والعلم بها عن غيرها وان كانت
ثابتة فورود ما عليه عليها لا يؤثر حدوثا وهذا المقصود هو من تداخل الاسباب
وتداخل المسببات لا معنى له الا ذلك من حيث كل جزاء مع وحدة الاثر
كما هو الحال في الطهارة والنجاسة ومع التعدد فلا معنى للتداخل ولا وجه للاكتفاء
بالبعض عما يقتضي حكم عن الاخر ومع الشك كما في الاسباب سجدتي السهو والوطء في حال
الحيض والافطار في نهار رمضان حيث تتكرر فالاصل عدم التعدد ولا التداخل
نعم يشارك للتداخل في عدم تعدد الاثر وليس انطباق العناوين على فرد من التداخل
ايضا فتفطن ولا تغفل وقد يتوهم ان الاشتراك في التاثير ليس من تداخل الاسباب
وانما يتحقق التداخل حيث تختلف الاثار ويجزي الشارع لواحد عن متعدد على
خلاف القواعد اختيارا منه على ما يتبادر من لفظ التداخل بزعمه المتوقف على
التعدد فقال بعد ما رجح الاكتفاء بوضوء واحد من غير فرق بين ما قصد
رفع جميع الاحداث وبين ما لم ينو ذلك بل ينوي عدم البعض استنادا
على وحدة الاثر ان ذلك ونحوه ليس من التداخل في شيء لكون الاثر المقصود
من جميع هذه الاسباب واحدا وهو الحدث اي الحالة التي يمنع معها المكلف من
الصلاة لا اثار متعددة اذ ليس هناك حدث بول وريح ونوم ونحو ذلك
فمتى ارتفع بالنسبة الى واحد ارتفع بالنسبة الى الجميع فليس من التداخل
لعدم التعدد في سبب الوضوء وان تعدد الاسباب بسببه بل قد يقيم انه
مع وقوعها مرتبة لا سببية بالنسبة الى الثاني والثالث والاطلاق سببيته
عليها

عليها مجاز ومع وقوعها دفعة فالجميع سبب لا الاسباب لاستناد المنع الى الجميع دفعة
فهو حدث واحد فلا اسباب حتى تتداخل مسبباتها فما يظهر من بعضهم من ان الاكتفاء
بوضوء واحد حيث تتعدد الموجبات من باب التداخل كلام تام من اللهم الا ان يراد
ما ذكرنا مع احتماله ايضا انتهى وفيه ما عرفت من ان التداخل ليس الا بهذا المعنى فانه
لا يتعقل الاجتزاء بواحد عن متعدد ولانه نسخ قبيل العمل فالعمل المقتضي حدث الجنابة
مثلا ليس ونادلق حدث الحيض ولا علاقة بوظيفة الزيارة والجمعة مثلا ولا معنى للاكتفاء
بما يغني عن مباين وليس الا من قبيل الاجتزاء بالصلاة عن الحج بعد وجوبها
الا ان يصدق الجميع على عمل واحد فيكون الفرد الواحد مصداقا للكليات متعدده
والقائل لا يلتزم به ولو كان من هذا القبيل كان موافقا للقواعد ايضا كما توهمه
بعضهم من ان تداخل الاغسال من قبيل الاجتزاء بصوم القضاء عن وظيفة يوم
الغدير زعما منه عدم التعدد وان المقصود انما هو كون الشخص صائما في هذا اليوم
وان كان قضاء او كفارة او نذرا فتداخل المسببات عبارة عن اتحاد ما مع
تعدد السبب فالاسباب اجتمعت على سبب واحد وليس هذا سقوطا
للعلة المتاخرة عن العلية فان تقدم الموافق لا يوهن العلة ولا يؤثر فيها نقصا
وانما يغني عنها في الاثر وان لم يستند الى السبب المتاخر بمعنى اقتصاره اليه
في الحدوث الا انه يستند اليه بمعنى اخر وهو عدم انتفاء الاثر بانتفاء السبب
الاول فكان السببين يشتركان الاثر اذا وجدا معا حدوثا فكذا يشتركان
فيه بقاء مع التعاقب والحدوث والبقاء اعتباران في الوجود فهو امر

وحدانية فمع اجتماع الاسباب تحقق التداخل حقيقة فظهر ان التأثير متعدد باعتبار
تعدد المؤثر لكن الاثر واحد وهذا معنى الخروج عن التمام الى النقص عند الاجتماع فان
الغرض انما هو النقص في مرحلة الاختصاص لا الحدوث ومن وضعف في السبب فان
المؤيد يستحيل ان يكون سوهنا والا لاتصف الشيء بنقيضه فما قيل من ان اطلاق السبب
عليه مجاز كلام خال عن التحصيل والعجب من هذه التوهمات توهم تعدد الاحداث في
الاصغر والاستقلال لكل من البول والغائط وغيرهما بحدث فان دلالة ما دل على سببية
هذه الامور والاستقلال منها بالتأثير على اختلاف حقيقة الاثر كي ليظهر من الاتح
التعدد فانك قد عرفت ان تامية العلل المتعددة انما تقتضي كفاية كل واحد
في وجود الحقيقة واما التعدد فهو موقوف على الاختلاف في الماهية ضرورة
استحالة اجتماع المثلين ويستحيل بعرض ما دل على سببية شيء لحال المسبب من حيث
الحقيقة وهذا هو السر في اصالة التداخل فان التعدد خلاف الاصل وتعدد
السبب اعم فاذا قال لك اذا جاءك زيد فاعطه درهما وان سلم عليك فاعطه
فاعطه درهما لا يحكم بتعدد الحق بدرهم الا اذا زيد من احد الجهات فكل منها
يكفي في ذلك كما صح بانه ليس لشخص واحد لزيد من درهم الا ان هذا
الشخص يكفي في استحقاقه انطباق العناوين عليه من كونه عالما او علويا او
ذا رحم الى غير ذلك من الجهات ومع فيتداخل الاسباب عند الاجتماع
وقد يتعلق الغرض بجعل حقوق مختلفة من جهات متعددة واجتماعها
وانطباقها على شخص واحد لا يقتضي التداخل وهذا هو الوجه

فيما

فيما قيل من ان قولهم الاصل تعدد المسببات عند الاسباب كلام خال عن التحصيل وبما
حققنا ظهر الفرق بين صورتي الانفراد والاجتماع فان ترتب الاثر على كل واحد
يقتضي تاميته والاشتراك عند الاجتماع انما هو لاتحاد حقيقة الاثر مع وحدة الموضوع
الذي شخص لغرضه والحاصل ان من الامور المتعددة ما يجمع الاتحاد كالجنس والفصل
والماهية والوجود والمادة والصورة بل يستحيل الاستقلال فالحكم الثابت لجهة
من الجهات يتحد الحكم الثابت للاخرى عند اتحاد الموضوعين من غير فرق بين الاحكام
العقلية والعرفية والشرعية فما ثبت من الاحكام للاولى الاعدام عقلا وعرفا وشرعا
يتحد مع ما ثبت لعنوان خاص منهم باعتبار الخصوصية كالابرين فليس للاب حقان
احدهما من حيث انه ذو رحم والاخر من حيث انه سبب وجود وكذا حرمة
الزنا لا اثر لها زائدا على ما يترتب على الايجاد في الخارج الذي هو العصيان فالعصيان
ليس له حكمان من حيث انه داخل في عنوان المحرم ومن حيث انه عصيان فالحرمة
ثابتة للكلي على المختار شرعا واستحقاق العقاب انما هو للايجاد من غير عذر
عقلا ومع ذلك فليس لماهية الموجودة في الخارج حكمان مستقلان
ومن هذا الباب ما نبهنا عليه من اتحاد التجري والعصيان في الحكم لاتحادها
في الماهية والحقيقة فالتداخل في هذا المقام تداخل في الحقيقة تحقيقا فان
التعدد دلالة يأتي في الاتحاد وليس من هذا الباب تداخل الاسباب بل مرجعه
الى اشتراك امور متعددة مستقلة في التأثير تامة في العلية صالحة
للاستقلال عند الاشتراك في اثر واحد عند الاجتماع كفري الاوداج

واخراج الكبد في ان واحد واستعمال ترياقين في السموم في زمان واحد مما يمكن ان
يتعدد على تقدير تعدد المحل لتعدد العلل التامة بعد لاتحاد المحل وانما تعدد
الاستناد بالمعنى الذي عرفت وحيث علم ان شيئا من الوضوء والغسل والتيمم
ليس مطلوبا بالنفس ولا معتبرا في شيء اعتبارا وضعيا بل المطلوب ذاتا
الذي هو من العبادات انما هي الطهارة وكذا ما يعتبر في الصحة والجواز والكمال
كما يظهر بملاحظة الادلة بل هذا مما لا يخفى على من له خبرة بالشريعة المطهرة وهذا
هو السر في اطلاق الطهارة عليها مطلقا حتى انها عبارة اخرى عن هذه الامور
ولا فرق في ذلك بين وضوء الحائض وما يشبهه وما كان سببا عن القيء
والرعاف مثلا وبين ما يرفع الحدث او يستباح به فان وضوء الحائض
يوجب تخفيفا في الحدث وهو مرتبة من الطهارة كوضوء المسلوس والمبطون
كما ان القيء وما يشبهه انما يوجب الوضوء من حيث انه يؤثر قذارة
معنوية لا تبلغ درجة فهي مرتبة من مراتبه فالمنظر في جميع الموارد
انما هو الى مانع النفس من النظافة والقذارة ولكل منهما له درجات
ومراتب فلا اشكال في كفاية وضوء واحد ولو كان هناك اسباب
متعددة لتلك القذارة كالمثال بالنسبة الى النجاسة وكذا الحال في
الغسل ولا يقاس هذا بالتكاليف فانه لا معنى للاكتفاء بالصيام
عن الصلاة وعن الحج بالزكاة فالتداخل حيث ما يقع فانما هو
فانما هو للاتحاد والتكاليف المستقلة المتباينة كالاسباب المتباينة

فلا يبقى

فلا يبقى تداخل بسبب ملك اليمين مع سبب حل البضع فما نقيه من ان الاصل التداخل
مخالف لما يظهر من كلام الاصحاب في جميع الابواب من العبادات والمعاملات
من البناء على تعدد المسببات بتعدد الاسباب ناش عن عدم تصور معنى التداخل
وحقيقته فان عدم التداخل في اكثر الابواب فان كان ثابتا لكنه من حيث ان المورد
غالبا لا يصلح لذلك ولتمييز فيه تمام هذه جملة القول فيما هو الاصل في المقام تقريرا للكلام
في ان الطهارات الثلث من الوضوء والغسل والتيمم لا مناص فيها عن التداخل بمقتضى
كيفية تشريعها اما الوضوء فله جهات منها انه من العبادات ومنها انه رافع للحدث
ومنها انه موجب للطهارة المعبر عنه بالنور اما الاولى فموضوعها ليس هو الوضوء من حيث
هو بل انما المجعول للشارع ما يترتب مما يتصف به المكلف من النورانية والنظافة
وحيث ان الاثر غير صالح للتعدد والتكرر فلا يتحقق تكرر الامتثال بتكرر الوضوء فيسقط
لمن نذره في وقت معين اذا اتفق كونه متطهرا في ذلك الوقت لمن نذر العام
لشخص في زمان مخصوص واتفق كونه نافيه فان الحكم يترتب عليه بعنوان انه
طهارة مع انه لا معنى للاطلاق في مثل المقام فانا نعلم ان الطهارة اثر للوضوء وانا
لم يمنع مانع وكون هذا الاثر محبوبا من القضايا التي قياساتها معها وحيث انه
عينه في مرتبة الصدور فالامر يتعلق به لا محالة وحيث هذا الاحتمال لا حيث
يقوم فلا يمكن ان تستفاد المحبوبية الذاتية من الاطلاق فان هذا ليس تقييدا
وانما يختلف الموضوع بهذا الاختلاف فان الامر دائر بين ان لا يكون
هناك واسطة في العروض وبين ان يكون الموضوع هو الطهارة وابين النقاء المطلب

في النار من حيث انه من الاحراق من حيث تعلق الاحكام ولا ينافي هذا مجامعته مع كون
احيانا كالوضوء الحائض فانه الغير موثر طهارة ضعيفة كوضوء المسلوس والمستحاضة فان
الغاية المترتبة على مثل هذا الوضوء انما تعتبر فيها الطهارة فالامر بالوضوء لمقدمته
لها يدل على حصول جزء لمقدمته وحيث تبين عدم ارتفاع الحدث قبل فلا مناص عن
الالتزام بانه مخفف له والا لم يكن لاعتباره معنى توضيح ذلك ان الصلاة مشروطة
بشرائط ومنها الطهارة والوضوء من حيث انه ليس شرطا مستقلا بالضرورة فاعتباره
فيها لا معنى لها الا انه محصل لهذا الشرط وكذا بالنسبة الى المستحاضة حال مرضها بل من
هذا القبيل الغسل بالنسبة الى بعض اقسام المستحاضة ويشهد على ذلك اعتبار
الاتصال وعدم فترة قبل الصلاة في بعض المقامات وعليه شواهد اخر لا تخفى
على الفقيه واما الثانية فان الاصغر حقيقة واحدة ومن المستحيل تعدده بالنسبة
الى موضوع واحد فان تعدد السبب يستحيل ان يكون منشأ لتعدد المسبب
وليس في المقام ما يحتمل ان يكون مميزا للاحداث سواه مع انه على تقدير تعدده
فاذا كان الوضوء مزيلا لنفسه فلا فرق بين كثرة المزال وقلته فان اجتماع
حدث مع الاخر لا يوجب قوة منه ولا ينافي رفع الحدث للوضوء حتى يوجب
الكثرة ضعفا فيه فكما انه لا فرق بين كثرة البول الخارج وقلته شدة في قوة
الحدث وضعفه وبين تكرر خروجه ووحدته فكذا لا فرق في هذه الجهة بين
كثرة الاحداث وقلتها وكما النجاسة الحكمية فانها وان اشتدت لو
فرضت كثرتها وتكررها في محل واحد فلا مجال لتوهم توقف زوالها على
تكرير

مع تكرير الغسل بحسب تكررها واما الثالثة فيظهر الحال فيها بالتامل فيما مر فتدبر
هذا حال الوضوء واما الغسل فكحال الوضوء الا ان الامر فيه اخفى حيث ان
الاثار تختلف باختلاف الاحداث فيتوهم انه مستند الى اختلافها في الحقيقة
والماهية مع انه يكفي في ذلك الاختلاف في الوجود شدة وضعفا فان اسباب
الحدث الاكبر مشتركة في بعض الاثار بل في الاكثر وهذا مستند الى الجامع وما يختص به
البعض فهو امر زائد مستند الى غلظته وشدته لقوة سببه وقد عرفت ان انحصار الفارق
في السبب يكفي في استناد الاختلاف في الحقيقة ان قلت ان الحدث امر اعتباري
والاسباب انما هي منشأ لانتزاعه فان التحقيق ان منشأ الانتزاع قد يكون
عين المعروض وهذا فيما اذا كان حيثية الشيء الحيثية مستندة الى ذاته كالامكان
الذاتي وشبهه وقد يكون امرا خارجا عنه كالابوة فان منشأ انتزاعها خروج
الولد عن صلبه والزوجية فان منشأ انتزاعها العقد وهكذا فيما لا تتنافي ان العقد
الى رجة علة لانتزاع والامر المنتزع عين منشأ انتزاعه فمثل هذا المهم عين
علته مع ان تباين المعلول للعلة وتاخره عنها من البديهيات والسر فيه انه
لا علية في الحقيقة وبهذا دفعنا شبهة من توهم استحالة تعدد الخيار فحكم
بان ابتداء ثلثة ايام في خيار الحيوان من حين العقد وخيار المجلس وفرقنا
بين صلاة الظهر والعصر وان اشتركا في الوقت فباختلاف العلة يختلف المعلول
في مثل المقام ولا يلزم ذلك المحذور قلت نعم ولكن العلة في المقام تكون
الى الوجود كالخروج فانه خصوصية في الوجود والماهية قيتة للوجود فلا

ماهيته للموجود فلا اختلاف في حقيقته ما يختلف باختلاف اطوار الوجود وخصوصياته
وهذا هو السر في عدم اختلاف حقيقة الانفعال باختلاف ماهية النجاسات فانه
منتزع من الارتباط بالملاقات فالعين النجسة تنفعل في الجسم الآخر بملاقاتها واكتساب
النجاسة من آثار الوجود فتفطن فانه دقيق جدا ولو سلمنا تعدد الاحداث فلا سبيل
الى الحكم باختلاف الغسل بحسب اختلافها ضرورة انه لا ربط بين المزيل والمزال وانما
النسبة المعاندة وكيف يكون المنافي مقوما لما ينافيه ونسبة الغسل بالضم الى الجنابة
كنسبة الغسل بالفتح الى البول وليس اختلاف الاغسال بكونها عن الجنابة
والحيض والاستحاضة الا كاختلاف الغسلات بكونها عن البول والغائط
والكلب فالغسل فيه ما يصلح لاختلاف انواعه الا ما يزيله واما غير
المزيل منه فانما المطلوب فيه الطهارة او التجديد بل لو صادف بل لو صادف
الازالة وان لم يكن مقصودا للفاعل فان المستفاد من الادلة انه اثر ذاتي
شرعي يترتب عليه لا محالة ما لم يمنع منه مانع كالوضوء وبما حققنا يظهر ان اسباب
الحدث حيث ما يجتمع تؤثر حقا على سبيل الاجتماع فالواحد كثير باعتبار
استناد الاثر الى الجميع وكل من الجهات في نفسها مستقلة فهي جهات مختلفة
مجتمعة لا متحدة ولا ينافي اتحاد الاثر كثرة الجهات فانه قائم بالجميع
بمعنى ان المجموع بمنزلة علة واحدة فمرجعه الى تحقق الكثرة في الوحدة وهذه
حقيقة التداخل وتدل لبعد ما عرفت من البرهان على ما حققناه الاخبار
فمنها صحيحة زرارة المروية في السرائر عن كتاب محمد بن علي ابن محبوب وعن

كتاب

مطلقة لرفع الحدث او الاستباحة ونية ايها كان تداخلها كالموجب للصغرى وان اختلفت
كالجنابة والحيض وان نوى رفع الحدث بطل والاستباحة اجزء لقوله ع لكل امرء ما نوى
وان نوى الاكمل كالجنابة لارتفاع باقي الاحداث بارتفاعها اجزء عن الحيض لقوله ع
اذا اجتمعت عليك حقوق اجزءك غسل واحد وان نوى الادنى كالحيض فالاقوى
عدم ارتفاع الجنابة فان رفع الادون لا يستلزم رفع الاعلى فان اقترن بالوضوء
احتمل رفعها لوجود مساوي الغسل والاذن في الدخول في الصلاة معها وعدمه فان
الوضوء لا تاثير له في رفع حدث الجنابة ولا غسل الحيض ويحتمل قوة الحيض لافتقاره
في رفعه الى طهارتين والتنصف والجنابة عن احديهما ولو نوى الاغسال بطل احتمل
رفع الادنى وعدمه ولو اجتمعت الاغسال المندوبة احتمل التداخل لقول احدهما ع
فاذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزءك غسل واحد فح يكتفي بنية مطلقة
ولو نوى غسلا معينا لم يدخل غيره فيه لعدم شرطه ولو نوى بالواحد الجميع فالوجه الاجزاء
ولو اجتمعت اغسال واجبة ومندوبة كالجنابة والجمعة فان نوى مطلق الغسل
على وجه الوجوب انصرف الى الواجب وان نوى المطلق ولم يقيد بوجه الوجوب
فان شرطنا في الندب نيته لم يقع عن احدهما وان نوى الجنابة ارتفعت وهل
يجزيه عن الجمعة قال الشيخ نعم لقول احدهما ع اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر
اجزءك ذلك للجمعة والجنابة وعرفة والنحر والذبح والزيارة والوجه
المنع لقوله ع وانما لكل امرء ما نوى ولو نوى غسل الجمعة دون الجنابة فالاصح
الجواز ولا يرتفع الجنابة اذ لا يشترط في مندوب الغسل الخلو عن الحدث الاكبر

لعدم الحايض لغسل الاحرام انتهى وظهر ما فيه مما تقدم قوله فان اتفقت حكما هذا اعتراف
بعدم تعدد الغسل مع الاشتراك في الاثر وان التعدد انما هو باعتبار الاختلاف
في التاثير بل صرح بان الاختلاف حيث يتحقق فانما هو بالشدة والضعف فعدم
الاكتفاء بغسل واحد انما هو لعدم قصد الاثر الشديد ولهذا اكتفى بقصد الشديد للارتفاع
الضعيف فالاختلاف ليس في حقيقة الغسل وانما التزم بالتفصيل والتوقف
التاثير عنده على قصد الاثر فيجعل مسئلة التداخل من فروع مسئلة اعتبار قصد رفع
الحدث والاستباحة وقد عرفت انه لا وجه له الا توهم اختلاف الحقيقة وبالجملة
لا وجه لاعتبار قصد الاثر من الرفع والاستباحة الا لتوقف التعيين على التعيين
زعما منهم ان الوضوء يختلف حقيقة باختلاف اثاره وقد بينا فساده فبعد
الاعتراف بان الغسل حقيقة واحدة فان اختلاف الاثار فيه انما هو بالشدة
والضعف فلا وجه لاعتبار القصد فان الاثر مقتضى حقيقة الغسل فاذا
وجدت في الخارج ترتب عليها اثارها ولا معنى لقصد الشخص ما لا يرجع
الى اختياره ويظهر اعترافه من التزامه بان الاغسال مع الاشتراك
في الاثر والاتفاق حكما تتداخل كالموجب للصغرى ومع الاختلاف
يكفي قصد الاقوى وكذا قصد مطلق الاثر فان اتى به لا يوجب الاتحاد
ولا معنى لاكتفائه باحد المثبتين عن الاخر والاقوى اذا كان غير
الاضعف واختلفا بالتحقق فلا يستتبع زوال احدهما زوال الاخر

وايضا

وايضا الاستناد في التفصيل الى قوله ع لكل امرء ما نوى اقوى شاهد على ذلك وحيث ان
توقف ترتب الاثر على القصد متفرع عنده على رفع اليد عن اطلاق الاخبار الدالة
على اجزاء غسل واحد عن حقوق مجتمعة والا فلا وجه للتفصيل والتقييد ولا يخفى منافاة الحكم
بان الجنابة الحكم الثابت لها ارتفاع باقي الاحداث بارتفاعها من الوهن فان اختصاص
الجنابة بذلك اول الكلام والاخبار مطلقة مع ان هذا الكشف عن كون غسل الجنابة
على تقدير اختلاف حقيقة الاغسال اقوى والحكم له للحدث وان اراد كون الغسل اقوى
كما يدل عليه بعض فقرات كلامه وان كان منافيا للكثير من الفقرات فقد عرفت عدم
الدليل على اختصاصه به والاختلاف بالافتقار الى الوضوء الغير اول الكلام
بل على خلاف المختار كما سيظهر انشاء الله ففي هذا الكلام مواقع للنظر واما اجزائه
فمنها غسل الوجه وهو ما دارت عليه الابهام والوسطى عرضا وطولا من قصاص
الشعر الى الذقن لما رواه محمد بن علي بن الحسين باسناده عن زرارة بن اعين انه
قال لابي جعفر الباقر ع اخبرني عن حد الوجه الذي لا ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا
ينقص منه ان زاد عليه لم يوجر وان نقص منه اثم ما دارت عليه الابهام
والوسطى من قصاص شعر الراس الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديرا
فهو من الوجه وما سوى ذلك فليس من الوجه فقال له الصدغ من الوجه قال لا
والمعنى ان ما طافت عليه الاصبعان واحاطت به وتحركت في اطرافه مبتديين
في دورانهما من قصاص الشعر ومنتهيين الى الذقن فهو الوجه ومعنى كون الابتداء
من القصاص ان الدور يؤخذ في هذا الموضع بمعنى انه حد لمقدار دوره ما بين

الاصبعين فالقصاص علامة للمقدار الطولي فالاصبعان حيث توضعان على ما بين

القصاص حال التدوير دارتا من القصاص فان ما وضعتا عليه وان كان غير القصاص

لكنه واقع على الخط الذي وقع على القصاص ومر عليه وحيث ان القصاص انما جعل

حدا للطول في تمام الوجه فالمعنى الخط الفاصل بين الرأس والوجه الذي يعرف

بانتهاء شعر الناصية اليه فصدق مبدء الدوران على القصاص لا يتوقف على

وضع الاصبعين عليه وتحريكهما من هذا الموضع فان هذا العمل لا مدخل له في هذا الباب

ولا يختلف بالتحديد من حيث كمية الطول والعرض بوضع الاصبعين على نفس القصاص

او على ما يسامته فهذا بيان لمجموع الوجه فالمتكفل لبيان الطول قوله ع من

قصاص الشعر وما دارت عليه الاصبعان تحديد للعرض ومعنى كون الحد المحدود

بالاصبعين عرضا للوجه انه يعرف بجعل وسط هذا الخط على القصاص وتدوير

الاصبعين على الطرفين الى الذقن اي الجزء السافل من هذا العضو على ما عرفت

في القصاص فقوله ع وما جرت عليه الاصبعان مستديرا عبارة اخرى

عما دارت عليه الابهام والوسطى ومستديرا مفعول مطلق نوعي فان

جرى الاصبعين على الوجه عبارة اخرى عن حركتهما فيه وهو على انحاء وشتى

والتحديد يستقيم باعتبار الجرى مستويا على الدور لان الشيء انما يتحدد باطرافه فا

الاصبعان يجريان على تمام الوجه على نحو خاص وهو كون الجري على وجه

التحديد ولا يكون ذلك الا بجعل وسط الخط المحدود بالاصبعين على

وسط

وسط الوجه كي يكون صالحا لاشتمال على الدور فان عدم صلوحه لذلك حيث لم ينطبق

وسطه على وسط الوجه واضح فالخط الطولي لم يتكفل ببيانه الا قوله ع من قصاص الشعر

الى الذقن وقصاص الشعر حيث ينتهي اليه نبته من مقدمه ومؤخره والقص القطع

ومنه قص الاظفار والمقص المقراض والقصه بالضم وبالتشديد شعر الناصية و

الجمع قصص ومنه انه نهى عن القنازع والقصص وفي الحديث لا يحل لامرأة

حاضت ان تتخذ قصة ولا جمة وفي الحديث ما بين قصاص الشعر الى طرف الانف

مسجد فالنزعتان وهما البياضان المكتنفان بالناصية لا يطلق عليهما لغة مع

ان الانتهاء لا يصدق عليهما فان الانتهاء والمنتهى كونه اخر النبات بالنسبة الى

شعر الرأس لا يتحقق في المقدم الا بالنسبة الى الناصية نعم ينتهي الناصية الى النزعتين

فما تهيا تيان للناصية عرضا وليس المقصود من الشعر في قوله ع من قصاص الشعر شعر

الناصية بل قد عرفت ان شعر الناصية هو القصاص لانه منتهى شعر الرأس مع

ان في خصوص الرواية لا يمكن ارادة ما تهيهما فان المقصود بيان الطول فالقصاص

ابتداء الطول وكون الناصية من الرأس وعدم دخوله في الوجه واضح بل عدم كون

النزعتين من الوجه من البديهيات وانما الاشكال في غيرهما كالصدغين والعذار

ان الغرض تحديد الوجه عرضا وانما ذكر تبعا لوضوحه وعدم الخلاف فيه فان الخلاف

والاشكال انما هو في حد الوجه عرضا ولهذا اعرض عن الطول حيث اعاد القول

فقال ع وما جرت عليه الاصبعان فان معناه ان المقدار المعلوم من الطول عرضه كذا

ويكشف عنه تخصيص السائل الصدغ بالسؤال بعد هذا البيان فاعتنى شيخنا البهائي من الطعن على
تفسير الفقهاء بدخول ما هو الخارج بالاتفاق اي النزعتين والصدغين واضع الف دورا ما النزعة
فقد عرفت انها ليست قصاصا واما الصدغ فلعدم دخوله فيما تدور عليه الاصبعان فانه بعد
انتهاء العذار المحاذي لرأس الاذن وهذا من قبيل توهم صاحب المدارك ان ما بين الاصبعين
يشتمل بعمومه ما ليس من الوجه قطعا كالرقبة فان بعض اجزائها يدخل اذا وضعتا على ما يقرب
الذقن فان التحديد انما هو لدفع توهم دخول ما يتوهم دخوله لا ما علم خروجه كالرقبة والرأس
وما توهم المحقق البهائي من التفسير لخروجه عن معنى اللفظ لغة وعرفا وعدم ورود الرواية
على اصطلاح الحكماء اوضح فسادا من ان يحتاج الى الابطال واذ قد ظهر معنى الرواية
الشريفة فهل التحديد للوجه الواقعي الذي هو عضو متميز من ساير الاعضاء او تحديد
موضوع الحكم وان كان جزءا من ذلك العضو فنقول مقتضى ما يستفاد من الادلة
استيعاب الوجه بالغسل كما هو صريح زرارة الآتية المتكفلة لبيان مدرك كون
المسح ببعض الرأس فليس موضوع الحكم مغايرا لتمام الوجه فلا بد ان يكون الحد للعضو
ومشتملا عليه بحيث لا يخرج منه شيء ومع فهل هو تحقيق او تقريب او ضبط لتعلق الحكم
بحيث يشمل جميع اجزائه وان اتفق دخول غيره في بعض الحد الذي هو الوجه الاخير
لف والاولين اما الاول منهما فلان انطباق ما بين الاصبعين من كل شخص على
وجهه بحيث لا يزيد ولا ينقص ولو بمقدار ذرة خلاف الضرورة واما الثاني فلان
التقريب اما للتسامح في الغسل شرعا بمعنى انه يكفي الصدق على وجه التسامح وان لم

يستوعب

يستوعب الماء جميع الاجزاء في الحقيقة لعدم الاعتداد بالغسل الصغير جدا وهذا خلاف ما هو
المعلوم في الغسل والوضوء واما الثالث فلان الامام عليه السلام ليس في مقام التحديد والضبط بل
انما الغرض هو التمييز في الجملة وهذا خلاف ما هو صريح الرواية فان التمييز في الجملة حاصل وانما
الغرض معرفة الحد ولا يخفى ان دخول تمام الوجه في هذا الحد بمعنى ان لكل شخص يحيط الاصبعان
بوجهه قد يعلم خلافه كما اذا كانت الاصبعان غير متناسبتين لوجهه لصغرهما كما انه
لا يمكن التحديد بهما اذا كبرتا وخرجتا عن التناسب بهذا الاعتبار والحاصل ان هذا الحكم
انما يتم في صورة الاعتدال وكون الشخص مستوي الخلقة واما من لم يتناسب اجزاؤه عضوا فلا يتم
فيه هذا الضبط فاذا خرجت الاصبعان الى طرفي الافراط والتفريط اصالة او باعتبار
خروج اليد عن الوسط فلا بد من فرض ما يناسب الوجه للتحديد والضبط واما الانزع و
الاغم فيغسل كل منهما وجهه فان القصاص ابتداء الوجه ويختلف الناس في ذلك
اختلافا شديدا فناصية الانزع اكبر من ناصية الاغم كما ان ناصية الاغم اصغر لان
الشعر الخارج عن رأس الانزع ونبت الشعر على ناصية الاغم باختلاف حال الناصية
في الكبر والصغر كاختلاف ساير الاجزاء والاعضاء فلا معنى لما اشتهر بين الاصحاب
من رجوع كل منهما الى المتعارف فالوجوه تختلف في الانزع والاغم وما بينهما
من الدرجات لا ان الشعر انحسر عن ناصية الاول ونبت على ناصية الثاني ولم
ار من اصحابنا من تفطن لذلك فتفطن وهل يجب ان يكون من الاعلى فيه اشكال من
اشتهاره بين الاصحاب ومن عدم نهوض دليل قوي على ذلك مع كونه مخالفا للاصل اما كونه

هذه التكلفات الركيكة الواضحة الفساد ومقتضى وجوب استيعاب الذراع بالغسل ادخال جميع ما
دخل فيه وكان من توابعه بحيث يعد جزء منه وهذا المعنى لا يشمل ما فوق المرفق بالضرورة كما انه لا يعم
ما كان مستقلا وان كان فيما تحت الذراع واما اليد الزائدة فان كانت في جنب اليد الاصلية
بحيث لا يصح لا استقلال وكانت دون المرفق وجب غسلها تبعا وان كان فوقها لم يجب
لكونه من اجزاء العضو واما لو كانت مستقلة فلو علم انها الاصلية فلا اشكال لكنه خلاف
ما هو المعلوم من اقتضاء الطبيعة والا فلا يجب غسلها وان كانت دون المرفق فان المفروض
استقلالها المبني كونها بحيث لا تعد جزء من الذراع كما لو كانت مستقلة وكما لو كانت معلقة
به كما هو كالخيط وكان اكبر من الذراع وبما حققنا ظهر ان الاقطع انما يجب عليه غسل ما بقي من ذراعه
لا من عضده وكلمة من مع كونها ابتدائية لا بيانية في قولهم ما بقي من عضده لا تدل على وجوب
غسل العضد ولا على استحبابه بل تدل على ان الواجب انما هو غسل ما بقي من الذراع ويجب
مسح بعض الرأس لا جميعه لقوله عز من قائل وامسحوا برؤسكم الاية دلت على عدم وجوب
الاستيعاب بالمسح فان كلمة باء الالصاق بمعنى مجرد الربط بخلاف غيرها من الحروف الجارة فانها
للروابط الخاصة فكلمة الى للانتهاء ومن للابتداء وعلى للاستعلاء وهكذا وهذا معنى كونها
اصل الادوات الجر فان كان الفعل لازما متعدى بكلمة با اذا لم يكن المقصود الا ذلك
كقولك مررت بزيد فكلمة با الصقت زيدا بالفعل اي عداه اليه وجعله من متعلقاته
فصار مفعولا له بالواسطة فالمفعول بالواسطة ارتبط بفاعله بالربط الذي هو الحرف
وتوهم بعض الطلبة من هذه العبارة ان معنى قولنا مررت بزيد الصقت مروري بلانه
يقرب من زيد وهذا من الخرافات فاذا دخلت على ما يتعدى الفعل اليه بنفسه كالغسل
والمسح دلت على ان المقصود انما هو كشف ارتباط هذا الحدث بالممسوح لا الاستيعاب

مخالف للاصل نعم ان الطهارة وان اعتبرت فيها اعتبرت شرطا والوضوء مقدمة فان الشك في اعتبار
شيء فيه شك في الشرط ولا اشكال في وجوب احرازه الا ان الحكم تعلق بالسبب من حيث توليد
فان التوليد يعني ما يتولد منه في مرحلة الصدور عن الفاعل ولهذا حملت الطهارات على الاسباب
حمل مواطاة بل صرح الاساطين بانها اسم للوضوء والغسل والتيمم فالاحكام المتعلقة بالطهارة
من التكليفية والوضعية وان لم تكن مرتبطة بالاسباب الا من باب المقدمة الا ان هذه
الاسباب يعني اسبابها من حيث الصدور عن الفاعل يعني ان صدور الطهارة عن الفاعل يعني
صدور هذه الافعال فالتطهر يعني التوضؤ فقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم و
ايديكم الى المرافق عبارة اخرى عن ان الصلوة مشروطة بالطهارة مع ان الامر الوضعي لم يتعلق
الا بالغسلتين والمسحتين فالوضوء شرط في الصلوة يجب احرازه وليس على الشخص احراز
الطهارة المسببة المتولدة منه وان شئت قلت كون الوضوء سببا كاف في الطهارة
مطلقا يستفاد من الاطلاقات واحراز السبب يستلزم احراز المسبب واما عدم
نهوض دليل عليه فلفساد ما استدلوا به على ذلك فمنها الوضوءات البيانية
وقصورها عن افادة هذا المعنى واضح حيث ان وقوع الغسل من الاعلى يحتمل ان يكون
من حيث انه من مصاديق الغسل لا من حيث الخصوصية والا لوجب الحكم باعتبار
كل خصوصية من خصوصيات الوضوء البياني الى ان يقوم دليل على خلافه شرعا كونه
جالسا حال الوضوء بل على كرسي خاص من الخاد او البلور وكونه مستقبل القبلة او كذا او
حائط او على شيء مخصوص وهكذا مما لا يتناهى من الخصوصيات ومنها المسألة هذا

والوضوء

فان مقتضى اطلاق الغسل كالمسح الاستيعاب فاذا قلت فلان غسل وجهه استفيد منه الاستيعاب
به لان تمام العضو يسمى بالوجه وظاهر حمل الغسل عليه اي نسبته اليه انه من حيث هو منتسب اليه
هذا الحكم واما اذا دخلت عليه كلمة ما دلت على ان تعلق هذا الحكم به انما هو بلحاظ الارتباط يعني
ان المقصود انما هو ارتباط الغسل بالوجه وتعلقه به من غير ان يستوعبه ولهذا افاد التبعيض
في قوله شربن بالماء وفي قوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله فان ظاهر قوله شربه او اكله او ملكه الا
ستيعاب لما حققناه فحيث اطلق في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم دل على وجوب الاستيعاب
بالغسل وجعل له حدا ونهاية بالنسبة الى اليدين حيث لم يتعلق حكم الا بالذراعين والرأس
حيث كان المقصود فيه ارتباط المسح به ومجرد تحققه فيه وخروجه من العدم الى الوجود قال برؤوسكم
وفي الرجلين ايضا دخلت الباء لافادة هذا المعنى وكلمة الى للدلالة على ان الواجب وان لم يكن
فيهما الاستيعاب الا انه يجب امتداده من رؤوس الاصابع الى الكعبين وبما حققناه ظهر
معنى ما رواه زرارة قال قلت لابي جعفر ع الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض
الرأس وبعض الرجلين فضحك فقال يا زرارة قاله رسول الله صلعم ونزل به الكتاب من الله
عز وجل قال فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى
المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغي لهما ان يغسلا الى المرفقين
ثم فصل بين الكلام فقال وامسحوا برؤوسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل
الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصل
الرجلين بالرأس ان المسح على بعضهما ثم فسر ذلك رسول الله صلعم للناس الحديث
وهذه الرواية الناطقة بها انوار النبوة صريحة في استقلال الكتاب العزيز با
الدلالة على التبعيض لا بمعنى اخراج كلمة الباء عما وضعت له بل لاتيان فيما تعدى الفعل اليه

بنفسه

بنفسه مع كون مقتضى اطلاقه الاستيعاب فوجود كلمة الباء في مثل هذا المقام يدل على التبعيض
كما ان وجود ما في ليس زيد بقائم يدل على التأكيد مع ان التأكيد من معانيها فهو حاصل الزيادة افاد
التأكيد بل لكونها زائدة افادت هذه الفائدة والسر فيه ما حققناه من ان كلمة الباء للالصاق
وكلمة ليس للنفي في كل من المبتدا والخبر بلا واسطة فاذا دخلها في خبرها يفيد ان تعلق بها انما هو للربط
فالمعنى ان القيام لم يرتبط بزيد ولم يحصل له بوجه من الوجوه ونحو في الاثبات ودرجة الى النفي اول
درجات التحقق لا خصوصية بعض افراده وكذا الحال في مرتبة الاثبات فمقتضى اطلاق
قولك فلان اكل الخبز انه اكل جميعه واما قولك اكل بالخبز فهو يفيد ان المقصود انما هو
ارتباط الاكل بالخبز لا الاستيعاب فكلمة الباء لم تخرج عما هي عليه ووضعت له بل انما هو
للالصاق المجرد والربط وانما تستفاد هذه الخصوصية من خصوصية المقام وتوضيح هذه الرواية
يتوقف على التعرض لكلام في فقراتها فنقول انه قد يستشكل في سؤال زرارة عن مدرك
علم الامام ع بالاحكام مع انه احق من ذلك فانه سفينة نجاة الامة ومن اركان الدين
والعلماء والاساطين فكيف يزعم ان الامام ع يستنبط الاحكام من الادلة وانه لا طريق
له الا ذلك ويندفع بان السؤال اعم بل الظاهر انه حيث اراد ارغام انف المعاندين
تشبه بهم وتنزل نفسه منزلتهم تعليما فتشبه بهم في مقام السؤال استهزاء بهم ليطلع على
ما يفهم في مقام المناظرة ولهذا ضحك ع فهو قرينة على ان السؤال على هذه الكيفية فان
سؤال المعاند مرجعه الى انكار علم الامام ع بطريق الوحي والالهام بل لعله في مقام الخصم
والنقض والابرام وكل من الامرين موجب للضحك وكون سؤال زرارة على نحو الاستهزاء
بهم اقرب الى الايجاب للضحك فظهر ان المقصود الاصلي انما هو الاطلاع على ما يدل عليه
الكلام على الموازين العرفية المتعارفة فشرع ع في بيان ما اراده فقال لان الله قال فاغسلوا

وجه الحكم فعرفت ان الوجه لا ينبغي ان يغسل وهذه الفقرة انما توضح ان مقتضى اطلاق الفعل المتعدي بنفسه
الى مفعوله الاستيعاب وقد عرفت انه من مقدمات هذا البرهان واما قوله ع ثم قال وايديكم
الى المرافق فهو لبيان ان مقتضى وصل شئ بمفعول فعل كونه من متعلقاته فكان وصل اليدين
بالوجه يجعلهما من متعلقات فاغسلوا فكذا وصل الرجلين بالرؤس يوجب كونهما من متعلقات
فامسحوا ومن المعلوم ان تعلق الرجل بامسحوا انما هو بالعطف فقد دخل عليهما كلمة باء ايضا
كما في المعطوف عليه فيفيد التبعيض وقوله ع الى المرفقين وذكره مع اليدين انما هو للتنبيه على
ان متعلق الحكم ليس اليدين مطلقا بل بهذا القيد ومرجعه الى كون متعلق الحكم هو الذراع خاصة
كما هو صريح طائفة من الاخبار وقوله ع ثم فصل بين الكلام اشارة الى مقدمة اخرى من
البرهان ومحصلها ان التفرقة بين الغسل والمسح مع تساويهما في التعدي بالنفس ناشئ
عن الاختلاف من جهة اخرى واما التفرقة فلمكان الباء في المسح واما الجهة الداعية لها
الموجبة لها فهي افادة التبعيض لما بينا من ان هذا يقتضي كونها للالصاق وبما حققناه
ظهر ان توهم ان الالصاق ينافي التبعيض فان الالصاق هو الربط المطلق
تستعمل فيه كلمة باء وانما الخصوصية تستفاد من الخارج وسيبويه لا ينكر هذا المعنى
والرواية الشريفة لا تدل على ان التبعيض معنى الباء وانما هي صريحة في ان الاتيان
مع الاستفادة عنها في خصوص المقام يفيد هذا المعنى وقد اورد على الامام ع بان
كلمة باء لو سلم جواز استعمالها في التبعيض فظهورها فيه غير مسلم فان غايته ما في الباب
الاشتراك فيتوقف التعيين على التعيين ولا معين في المقام قيل بعد ذكر الرواية
واستدلال الامام ع بالآية ولكن الانصاف تعسر اثبات التبعيض من الآية
لولا تفسير اهل الذكر ع لان الباء لو سلم مجيئها للتبعيض الا انه لا يتعين هنا لذلك

بل

بل يحتمل الالصاق وغيره كما في قوله ع في صحيحة اخرى لزرارة في المسح الحاكية لوضوء رسول الله صلعم ان الله
يقول يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الخ الى ان قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى
الكعبين فاذا مسح بشئ من رأسه او بشئ من قدميه بين الكعبين الى اطراف الاصابع اجزأه انتهى
ولا يخفى ان الباء في قوله بشئ من رأسه او بشئ من قدميه ليس للتبعيض لان الممسوح شئ منهما
اذ ليس المراد بعض البعض واحتمال ارادته للمبالغة في كفاية المسمى بان يراد ان اي بعض
فرض من الرأس يكفي بعضه بعيد جدا وكيف كان فعدم تفطن زرارة لدلالة الآية في محله
انتهى ومحصله ما حكيناه عنه من ان الآية ليس فيها ما يعين هذا المعنى اي التبعيض لكلمة
باء وانما تتعين بالتفسير مع انه ع في مقام الاستدلال وبيان وجه الدلالة واين هذا
من تفسيرها بما لا يستفاد منه واما قوله بل يحتمل الالصاق وغيره وقد عرفت ما فيه فان
الالصاق ليس مباينا للتبعيض بل انما يستفاد التبعيض من الالصاق واما ما في الصحيحة
الاخرى لزرارة من قوله بشئ من رأسه او بشئ من قدميه فلا ينافي افادة التبعيض لان
الشئ الذي دخلت عليه باء باعتباره عن الجزء المخصوص من الرأس والقدم كما فسره ع
بقوله ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع فانه عطف بيان لقوله ع شئ فالشئ في قوله ع
بشئ من رأسه ايضا عبارة عن مقدم الرأس لرواية اخرى فظهر ان الباء في هذه الصحيحة ايضا
للتبعيض فلا يرد نقضا على الامام ع واما قوله فعدم تفطن الزرارة الى فهو عبارة اخرى
عما قاله اولا من تعسر اثبات دلالة الآية لولا تفسير اهل الذكر ومحصله ان الآية لا دلالة
لها على التبعيض لان العام لا دلالة له على الخاص وقد عرفت ان عدم تفطن زرارة انما
هو قبل بيان الامام ع واما بعد البيان فقد تبين له وجه دلالة الآية الشريفة واعترف
بالدلالة وهذا القائل يستشكل في الدلالة بعد البيان وقد عرفت انه لعدم الخبرة بالعلوم
العربية والا فالدلالة بعد التنبيه في غاية الوضوح وكيف لا يخفى هذا على من له معرفة

معنى الالصاق حتى زعم ان هذا معنى مغاير للتبعيض واستحسن كلام من قال ان الباء تتضمن معنى الالصاق
وزعم انه كلام جيد مع انك قد عرفت ان الالصاق ليس معنى من المعاني كالتعدية فقولك ذهبت
بزيد كلمة با فيه للالصاق وكيف يكشف خفاء المطلب على مثله من عدم تفطن زرارة في محله فان
خفاء المطلب على اهل الخبرة يكشف عنه الغموض لا على من لم يعرف معنى الالصاق فثبت ان الادلة
نص في عدم وجوب استيعاب الرأس والرجلين بالمسح وظاهره الاكتفاء بالمسمى وليس في
الاخبار ما يدل على التحديد بالاصبع لا بما تم يقع به فالامر به انما هو لانه اقل ان الاستيعاب
بها ولا اشعار فيه بتحديد المسح بعرض الاصبع او طوله بل التحديد بالاصبع مرجعه الى الاكتفاء
بالمسمى لانه في العرف عبارة عن ذلك كما ان سم الخياط كناية عن اضيق ما يتصور من
الثقوب وانما عبر به الاصحاب من صرح بارادة المسمى والاحوط ان يكون مسح
الرأس بمقدار ثلث اصابع التحديد بالاصابع اظهر من الشمس في رابعة النهار ومن
المعلوم ان التحديد انما هو بعرضها ومع ذلك صرح به الاصحاب فقالوا والمندوب مقدار
ثلث اصابع مضمومة عرضا وما يقرب منه ومن المعلوم انه لا يصح لان يكون تمييز المقدار و
لا بيانا في هذا في جامع المقاصد حيث قال واعلم ان المراد بمقدار ثلث اصابع في عرض
الرأس اما في طوله فمقداره ما يسمى مسحا اشتهر فانه ليس تفسير الكلمة عرضا فانها ليست في
القواعد ولا بيانا في كون عرضا في تلك العبارة تمييز المقدار مع كون المراد تحقق هذا
المقدار في عرض الرأس والحق خلاف ما ذكره صاحب جامع المقاصد لان العرض يتبع موضوعه
في الكمية فازدياد المسح على المسمى يمكن ان يكون لكل من عرض الممسوح وطوله وحيث
انه لا ربط له بالحق الخصر ازدياده في ما تين الجهتين ولا رجحان لاحديهما
على الاخرى فالمسح اما يزداد في الطول واما لا يتعدى من حيث الطول لكن

على المسمى

على المسمى في العرض واما ما يزداد في الجهتين وقد عرفت انه يتبع الممسوح في كل من الطول والعرض والاول فهو
في نفسه لا يتصف بالجهتين ولا ريب ان الزيادة في الطول على المسمى في القدمين واجبة محدودة
بالكعبين فاعتبار كونه بمقدار ثلثة اصابع لا يمكن الا بحسب العرض واما الرأس فلا معين لاعتباره
هذا المقدار فيه ومقتضى الاصل فيه التخيير لصدق بلوغ المسح مقدار ثلث اصابع على كل منهما فالجمع
بين الرجلين والرأس في بعض الروايات في الحكم بالمسح عليهما بمقدار ثلث اصابع لا يدل على
انه على اتحادهما في الكيفية فان الجمع بينهما يكفي فيه اشتراكهما في اصل الحكم وان اختلفتا في
الكيفية ودعوى استظهار تلك الجزاف والتشبيه يكفي اشتراكهما في اعتبار بلوغ المسح هذا
المقدار سواء كان في طول الممسوح او في عرضه والحاصل ان كلمة عرضا في مثل عبارة النفلية
تمييز للمسح فانه عد من المستحبات المسح بثلث اصابع مضمومة عرضا ولهذا قال ثاني الشهيدين
في تفسيرها اي في عرض الرأس خروجا من خلاف من اوجبها وظاهر الخبر ان المعتبر في الثلث
كونها في طول الرأس بان يمر به على مقدار ثلث اصابع وان كان باصبع فالشارح مع ان
مذهبه اعتبار المقدار المذكور في الطول فسر العبارة بعرض الرأس واما ما في الشرائع
فالظاهر انه تمييز للمقدار ويحتمل ان يكون للمقدار المسح فالمعنى ان المندوب من المسح
ما يبلغ هذا المقدار من حيث العرض فانك قد عرفت ان المسح كالالوان يتبع
الجسم المتصف به في الطول والعرض فكما ان الاصابع لها جهتان يمكن التعدد
بكل منهما فرضا يصح لان يكون تمييزا لها فكذلك المسح المقدر به لجهتين
يصح لان يتعلق الحكم عليه بالاستحباب باعتبارهما وعلى كل تقدير فهو
تمييز للمقدار لكن في الحكم بان المندوب مقدار ثلث اصابع اجمال من
جهتين احديهما فيما قدر به اي الاصابع حيث ان التقدير بها من حيث الطول او من
حيث العرض والاخرى في المقدر وهو المسح فان تقدير المسح بعرض الاصابع

ايضا اما من حيث طوله او من حيث عرضه يعني انه يمكن اعتبار بلوغه ذلك المقدار من كل
من الجهتين والاجمال على التقديرين في هذه الصحيحة المحكوم فيهما بان المندوب في المسح
مقدار ثلث اصابع فان التقدير ربط بين المقدر وما يقدر به فحيث كان لكل من
الطرفين جهتان تصلحان للتقدير باعتبارهما فالاجمال يقع في التقدير فقولنا المندوب
مقدار ثلث اصابع يحتمل ان يكون في الاصابع بلحاظ الطول ويحتمل ان يكون بلحاظ
العرض وعلى كل تقدير فيحتمل ان يكون في المسح بلحاظ الطول ويحتمل ان يكون بلحاظ
العرض فوضا اذا وقع تمييزا للمقدار يمكن ان يكون رافعا للاجمال من الاصابع ويمكن
ان يكون رافعا للاجمال عما قدر به وهو المسح ويبعد الاول ان التقدير بطول الاصابع
لا معنى له ومن المعلوم التقدير بها انما هو من حيث العرض فيتعين الثاني ومن الغريب
ما في لك من ان كلمة عرضا حال او منصوب بنزع الخافض والثاني لا اصل له على
ما حققناه في محله والاول لا معنى له في المقام لعدم جواز حمل عرضا على الاصابع وتوهم

بعضهم ان المراد عرض الرأس الذي هو الممسوح فهو قيد للممسوح وكانه لم يلتفت الى
اطراف الكلام فان الكلام صريح في تقدير المسح واين المسح من الممسوح مع ان
التقدير ما يحيط به المسح حين تحديد المسح وتحديد ما يتعلق به المسح وان لم يحط
به كالناصية لا ربط له بالمقام فانه اوسع من ثلث اصابع والحاصل ان توهم
عدم تعرض هذا الكلام لمقدار المسح الذي هو الامرار فاسد لان الامرار
المعتبر في تحقق حقيقة المسح انما هو حركة اليد على الرأس فان المسح من مس
مخصوص والخصوصية ليست الا حركة فيه ولا ينفك الحركة في الطول عن الحركة

في العرض

في العرض لا يتستى له تفكيك الطول من العرض فمن وضع ثلث اصابع على عرض الرأس وحركها
الى القصاص فقد تحقق المسح بالنسبة الى كل من الطول والعرض غاية الامر ان الحركة الى
الاسفل اذا لم تتعد ازاول الدرجات فالطول اول درجات المسح والعرض ثلث اصابع
وليس المسح خصوص الحركة في الطول وبهذا البيان ظهر ضعف توهم ظهور العبارة في اعتبار المقدار
في طول الرأس حيث ان المسح هو الامرار فقوله الواجب منه ما يسمى مسحا يعني امرارا
والمندوب مقدار ثلث اصابع يعني الامرار بهذا المقدار فالمقصود في تحديد الواجب
والمستحب مقدار الامرار لا موضعه فارادة مسح المقدار خلاف الظاهر فان هذا البيان
يتم بالنسبة الى ارادة عرض المسح لا الممسوح على ما بيناه ولكنه لا ينفك تحديد كل
العرض من حيث حلول العرض فيه عن تحديده حيث يتبعه في الوجود وكيف كان
فلو اكتفى في الطول بالمسمى وبلغ في العرض مقدار ثلث اصابع فهو كل من الاعتبارين
مسح فان الامرار المحقق لحقيقة المسح يتحقق في العرض ايضا الا ترى ان المسح في
الرجلين يبلغ هذا المقدار مع ان الحركة الى الكعبين ولا يجوز ان يقال ان الامرار
انما هو بالنسبة الى الطول لا العرض فتدبر ومن الغريب ان بعضهم تصدى لشرح عبارة
الشرايع فاضاف لفظ الى مقدار فزعم ان المعنى ان المندوب مسح هذا المقدار
من الرأس من جهة العرض فالتقدير انما هو للممسوح قال فهو كغيره ساكت عن مقدار
الامرار فيكفي مسمى امرار الاصابع المفروضة وهذا هو الظاهر من غيره فمعنى المتقنعة يجزي
اصبع يضعها عليه عرضا والثلث السنة انتهى يعني ان وضع الثلث لا يحصل الامرار
المحقق لمعنى المسح السنة انتهى وفيه ان اقامة المضاف اليه مقام المضاف مع
اختلاف المعنى من الاغلاط الواضحة فهل يجوز ان يقال قبلت زيدا والمراد ابنه
بحذف المضاف مع انك عرفت تحديد مستوعبه المسح عين تحديد المسح

ولا فرق بين ان يقع المسح من الرأس بمقدار ثلث اصابع وبين ان يقع المسح بما يبلغ
هذا المقدار فالمعنى وان اختلف لكن المرجع واحد وقوله انه كغيره ساكت عن مقدار
الامرار اغرب واعجب حيث ان الامرار لو لم يتحقق بالنسبة الى عرض الرأس فى الفرض
لم يتحقق المسح بالنسبة اليه مع ان المندوب باعترافه انما هو مسح هذا المقدار فالامرار
المحقق لحقيقة المسح موجود فى كل من الطول والعرض اذا وضعت الثلث عرضا على
العرض وحركت الى القصاص بمقدار المسح فالامرار حيث تحقق فى الجسم ولا معنى
ان يقال تحقق طوله لا فى عرضه مع حصول المتحرك فى كل من الطول والعرض فى
حركته فى تمام المسافة التى حصل فيها واعجب من ذلك استظهار هذا المعنى من عبارات
صريحة فى خلاف ما زعمه اما المقنعة فان قوله عرضا تمييز لقوله اصبع فالمعنى ان
وضع الاصبع من جهة عرضه لا طوله فقوله والثلث معناه ان وضع الثلث
من طرف العرض المسح فالنظر مقصور على بيان مقدار آلة المسح وهى الاصبع
من حيث العرض حيث ان المسح يتقدر بتقديرها ايضا فى الجملة مع ان سعة
الثلث ليس باعتبار الآلة بل انما هو باعتبار ازدياد مقداره طولا ويظهر من
هذا الكلام ان عرضا فى عبارة الشرايع ايضا لبيان الاجمال فى الاصابع لاتحاد
السياق والحاصل ان الاصبع والاصابع فى كلمات العلماء على نسق فى الروايا[ت]
ولا اشكال فى ان الروايات فى مقام التقدير بها ففى بعض الروايات
التصريح بمقدار ثلث اصابع واحتمال اعتبار الخصوصية فى الآلة اندفع بهذا
البيان واما ما فى بعض الاخبار من التقدير بموضع ثلث اصابع فمرجعه الى
ذالک

الى ذالك ففى رواية معمر بن خلاد عن ابى جعفر ع يجزى من المسح على موضع ثلث اصابع وكذا القدمان
فان الاجزاء لا يصح اسناده الا على ما ينطبق عليه المامور به ويكون من مصاديقه والرأس لا يتعلق
به امر وانما المامور به هو الفعل الخاص اى المسح فوضع ان لم يكن مصدرا فالمراد تقدير المسح به
لا محالة فالمعنى يجزى من المسح ما يمر بموضع ثلث اصابع وهذه عبارة اخرى عن التقدير بالاصابع
وبملاحظة ما حققناه فى تبعية المسح فى المقدار فالامر واضح ومن الغريب توهم طول الاصبع
فى عرض الرأس وعرض ثلث الاصابع فى طوله فانه جزاف لا وجه له فانك قد عرفت ان
الاصابع فى الروايات فى مقام التقدير وليس طول الاصبع مما يقدر به فى العرف وانما
التقدير بعرض الاصابع مفرجات او مضمومات ولعل كلمة عرضا فى شرح عبارة الشرايع
لدفع هذا التوهم وما يشبهه والدليل على انه اصح الروايات ولا دلالة لبعضها على الوجوب
لا يخرج عن قوة كرواية معمر بن خلاد المتقدمة ولكن لا دلالة لها على ارادة الاجزاء بالنسبة الى
الاقل الحقيقى بل تحديد الاجزاء بالنسبة الى الاصابع واما رواية زرارة عن ابى جعفر ع
المرأة تجزيها من مسح الرأس ان تمسح قدر ثلث اصابع ولا تلقى عنها خمارها فيحتمل ان
يكون المراد انه ليس عليها القاء الخمار فامر المسح ليس مقيدا بهذا القيد فيجزى المسح
بثلث اصابع وان لم يشتمل على هذه الخصوصية قال فى المنتهى يحتمل عود الاجزاء
الى عدم القاء الخمار وهو الاولى لما رواه الشيخ عن عبد الله بن الحسين بن زيد بن
على بن الحسين بن على بن ابى طالب ع عن ابى عبد الله ع قال لا تمسح المرأة بالرأس
كما يمسح الرجال ان المرأة اذا اصبحت مسحت رأسها وتضع الخمار عنها فاذا كان
الظهر والمغرب والعشاء تمسح بناصيتها انتهى وفيه ان مفاد رواية عبد الله ان
القاء الخمار انما هو للتوصل الى استيعاب الرأس بالمسح كما هو مقتضى قوله ع

مسحت رأسها وادخال كلمة الباء في الناصية لقوة هذه الدلالة فان هذا التفصيل يكشف
عن ان المقصود التفصيل من حيث استيعاب الرأس بالمسح وعدمه مع ان دخول
الالقاء والخمار في كيفية المسح لا معنى له فان كشف الممسوح وستره لا ربط له بالمسح
ولا يغير حاله فيكون الغرض اعتبار صفة في المسح كما صرح قوله ع لا تمسح المرأة بالرأس
كما يمسح الرجال يكشف عن ان الغرض استيعاب الرأس بالمسح المتوقف
الى القاء الخمار فظهر ان القاء الخمار ليس معنى وراء اعتبار مقدار المسح فالاجتزاء
بمقدار ثلث اصابع وان كان مرجعه الى عدم وجوب القاء الخمار الا ان
مرجع القاء الخمار الى عدم الاجتزاء بهذا المقدار فهذا ايضا مما يؤيد الاستدلال
بانه اقل الواجب فالحق في الجواب ما عرفت من ان الاجزاء بالنسبة الى
الامر الاستحبابي ايضا اجزاء حقيقة فلا وجه لظهوره في انه اقل الواجب
وظهر لك فساد ما اشتهر من استحباب القاء الخمار للمرأة في صلاة المغرب
هذا مجمل القول في مقدار المسح وان الواجب هو المسمى ولكن تعيين
الناصية للمسح ودلالة الاخبار على تعين المقدم لذلك واضحة واما
خصوص الناصية فبناء على انها الربع المقدم فلا اشكال في انه عين المقدم
فان لكل جسم له ستة جهات واطلاق المقدم على ما يقابل المؤخر
وحصر الجسم في اربع باسقاط الجانبين مبني على ضرب من التسامح والى
هذا يرجع ما عن البعض من ان الناصية بمعنى المقدم فانه كونه بمعناه
لانطباقه عليه بالتقرير الذي عرفته لا لوضعه له واما كون الناصية عبارة
عما بين النزعتين الذي هو اقل من الثمن فلا ينافي ذلك لامكان

كون

كون الاختصاص من حيث استعمال شيوع تعلق ما له دخل بالشعرية من الاحكام كالاخذ
بالناصية فانه لا يتعلق الا بما لصق الشعر ولهذا ابلغ من الظهور في خصوص المشتمل على
الشعر شأنه توهم كونها عبارة عن خصوص الشعر وقد وقع هذا التوهم لبعضهم فهذا
لا ينافي دخول النزعتين بحسب الاصل في الناصية وعلى هذا فالناصية التي تعلق بها الحكم بناء
على انها عين المقدم الا انها قيد له عبارة عما يعم النزعتين فكونها عن خصوص ما بينهما
انما هو في خصوص ما يتعلق بها باعتبار الاشتمال على الشعر كالاخذ على ما عرفت او ان
هذا وان اوجب انصرافها اليه لكن الا ان كون الموضوع هو المقدم من حيث هو قرينة
على ان المراد بها في هذا المقام المعنى الاصلي وهو الربع فانه ليس مهجورا ولا مجازا لكون
ما بين النزعتين الظهر فقد برز حيث ان المسح جهة يتحقق في حقائق متباينة لا جامع بينها
من حيث الذات والحكم ربما يتعلق بالذوات فيكون التعبير بالمسح المطلق في مقام
الاجمال فلا يمكن التمسك باطلاقه والامر في المقام كذلك لثبوت ان المقصود
انما هو المسح بالماء ولا مجرد امرار شيء على الرأس فان العنوان انما هو التطهر بالماء غايته
الامر التفصيل فيما يستعمل فيه فغسل الوجه واليدين بالغسل وفي الرأس والرجلين
بالمسح توضيح ذلك ان تقتضي حكم بالطبيعة من حيث هي الذي هو الظلم من كونها
موضوعا في القضية وان كان هو السريان فان الاصل الاطلاق حيث شك في العموم
من حيث الاقتضاء الا ان لبعض المفاهيم لا يتعلق به الحكم من حيث هو لعدم
تحصله الا بخصوصيات توجب بينونة المعاني والجامع ليس ذاتيا لها كالعرض
فانه عبارة عن وقوع شيء قبال آخر وهذا في مرتبة الظهور والخفاء عبارة عن
الظهور فيكون ذلك عرضية عليه بمعنى الظهورية له وفي مرتبة السلوك عبارة عن

المنع ومن هذا الباب التعارض بين الادلة فان الدليل مقتضي ذاته سلوك الدلالة فيمنع من
ذلك ما ينافيه والاعتراف ايضا من هذا الباب ومنه مع التعدي بالنفس لا مع مع التعدي
بمع معناه الا بالاداء على الشخص وكذا الكتب فانه بمعنى الاتقان واتقان المعاني بالحفظ كما ان
اتقان الطلب عبارة عن بلوغه مرتبة الحتم واتقان امر الكائنات قبل الايجاد عبارة عن التقدير
واتقان امر التوبة عبارة عن الاهتمام في شدة حلقها فقد يكون عبارة عن الحفظ وقد
يكون عبارة عن التقدير كما في قوله تعالى كتب عليكم القتل وقد يكون عبارة عن الايجاب كما في
قوله كتب عليكم الصيام ولا جامع بين هذه الحقائق كما انه لا جامع بين المنع والاعتراف والحكم
اذا تعلق بالحقائق التي يجمعها جهة عرفية ليست مناطا للحكم وعبر عن الموضوع بما لا يدل الا
على تلك الجهة لكون المقام مقام الاجمال فلا يستفاد الاطلاق لعدم احراز الموضوع كما
عرفت من موارد استعمال الكتب فان الحفظ اذا عبر عنه بالكتب لم يتعلق الحكم به من حيث
الاتقان وانما يتعلق به من حيث انه حفظ فلا فرق بين قولك اكتب الكتاب وبين
الامر بحفظه وكذا الحال في قولك هذا مقدر وقولك هذا مكتوب فالكتب ليس عنوانا
وانما عبر به لا لنكتة عليه تعويلا على الوضوح او لعدم تعلق الغرض ببيان الموضوع
فالمسح يعبر عنه بروح اسمه ولكن الحكم المتعلق به ليس باعتبار هذا الوصف وكذا الحال
في التعبير عنه بروح جسمه او كلمة اسم والحاصل ان لكل مفهوم من المفاهيم قد يكون
موضوعا للحكم وقد يكون علامة منبهة عليه بوجه من الوجوه فقد يقال اقطع
يد السارق وقد يقيم جاثي السارق فالمجرد لا ربط له بالسرقة فالسارق
ليس موضوعا من حيث هو هو وانما هذا الوصف تعبير عن الموضوع ولكن
من المفاهيم ما هو كذلك غالبا او دائما ومن هذا الباب المسح

فانه

فانه قد يكون عبارة عن الضرب في الارض وقد يكون عبارة عن الذرع وقد يكون عبارة
عن القطع فربما يكون قبله كما قيل في قوله تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق فانه
امرار الشيء على اخر وهو على انحاء شتى فاذا تبين ان نفس الامرار من حيث هو ليس
موضوعا للحكم فيقع الاجمال لا محالة وكذا الحال مع الاحتمال لشيوع ذلك
في مثل هذا المفهوم وفي خصوص المقام الحكم متعلق بايصال الماء على الوجه المخصوص لا نفس
الامرار مع ان امرار ذي الروح مباشرة على وجه الالصاق المحقق بعنوان
اللمس عنوان مستقل ويحتمل قويا ان يكون هو القيد المعتبر في موضوع الحكم
وحيث ان المسح غالبا لا يتعلق به الحكم من حيث هو هو فلا يمكن رفع احتمال اعتبار
خصوص اليد في هذا المقام بالاصل لمكان الاجمال نعم اعتبار كون البلة
من فضل نداوة الوضوء او كونها في اليمنى الى غير ذلك من الاحتمالات التي
لا توجب الاختلاف في الحقيقة بل انما هي خصوصيات في حقيقة واحدة يدفع
بالاصل عند الشك فلا مناص عن اعتبار كون المسح على وجه يتحقق معه
اللمس فلا بد ان يكون ببدن المتوضي واما كونه باليمنى فلا يمكن اثباته
وان امر به حيث ان اليمنى اظهر آلة يستعين بها الشخص في افعاله فلا دلالة
للامر بالمسح باليمنى او اليد على انه قيد ودعوى كونه باطراف الاصابع ثم
بالكف ثم بالظهر جزاف وحيث ان اضافة البلة الى اليمنى متصور على وجهين
احدهما كونها فيها فاذا انتقلت عنها زالت الاضافة والنسبة اليها وتثبت
الى ما انتقلت اليها والاخر كونها ناشئة من ماء الوضوء فيها وان انتقلت
الى غيرها بعد الفراغ من الغسل اختصت بالبقاء في اليمنى وهذا العنوان
لا يزول عنها بالانتقال الى غيرها ومن المعلوم عدم اعتبار الاضافة

ولا ينتفع بمجرد غلبة ما او ما يمسح به على ما في المحل وليس مستند هذا الحكم التحفظ على كون المسح بنداوة
الوضوء كما يتوهم ومقتضى الروايات وان كان وجوب كون المسح بخصوص اليمنى الا ان
مجرد الامر وما بمنزلته عندنا لا يدل على الوجوب وانما التقييد في الموارد الخاصة من
القرائن كما لا يتوهم بكون المسح من فضل نداوة الوضوء في الاخبار الكثيرة وان لم يثبت
اعتبار كونه بخصوص اليمنى مع التصريح به فكيف يثبت اعتبار كونه بالاصابع او
بالكف وترتب الباطن على الظاهر الى غيره من الخصوصيات ودعوى التبادر جزاف
واضحة الضعف ودعوى انه يجب كونه بفضل نداوة الوضوء مطلقا لو كان في اليمنى او
في غيرها من اعضاء الوضوء من غير ترتيب لجواز اخذه من اللحية والحاجبين واشفار
العينين مع الاختيار كما هو صريح الاخبار وذكر المواضع المذكورة انما هو لبقاء
النداوة في الشعر بعد جفاف نفس العضو بمقتضى الطبيعة لا لاختصاصها بذلك
وكيف كان فعدم اعادة الوضوء مع التمكن من تحصيل المسح ببلة خصوص
اليد دليل قطعي على عدم وجوبه مع الامكان ومع العدم فبالاولى
فان الشديد لم يثبت في التقييد والاصل عدمه فناخذ بالاطلاق توضيح
ذلك ان التقييد قد يكون شديدا بمعنى انه بحيث ينتفي المقيد بانتفاء
القيد مطلقا سيكون الحكم بانتفاء المطلق وقد لا يبلغ بهذه المثابة كالاستقبال
في الصلوة والقيام والطهارة المائية وغير ذلك من الاجزاء والشرائط
التي لا يوجب تعذرها سقوط التكليف وحيث ان المناط شدة التقييد
وضعفه فمع الشك يدفع احتمال الشدة بالاصل كما يندفع احتمال اصل

على الوجه الثاني بمعنى كون المقصود المسح بهذه البلة وان انتقلت الى اليسرى او الى
الرجل او غيرهما فلا بد ان يكون المراد ان يكون المسح باليمنى مسبوقة واما كونها
من فضل نداوة الوضوء فيستفاد اعتباره من سائر الاخبار واما اعتبار
الجهتين فهو من قبيل الاستعمال في المعنيين فالتحقيق ان الاضافة للعهد فهي وان
كانت بالاعتبار الاولي الا ان الجهة الثانية تستفاد من العهد والاخبار صريحة
في ارادة هذا المعنى فيستفاد منها امران كون المسح باليمنى وكون المسح من فضل
نداوة الوضوء وكون ذكر اليمنى لا للتقييد بل باعتبار انها اظهر ما يستعان لا دفع
ينتدفع بذكر اليسرى في مقابلها في بعض الروايات ففي بعضها انه امر وتركيب
الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلث غرفات واحدة للوجه واثنتان للذراعين
وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وما بقي من بلة يمناك ظهر قدمك اليمنى وتمسح
ببلة يسارك ظهر قدمك اليسرى وحيث ان الواجب عند اهل الخلاف
الاستيناف فيمكن ان يناقش بانه في مقام الترخيص الا انه غير محتمل فيما
روحي الى النبي صلى الله عليه وآله ليلة المعراج وكذا لا يلائم الامر بالتجديد عند عوز
بلة الوضوء واحتمال كونه لفوات الموالات يدفعه السياق مع ان الجفاف
من حيث هو ليس موجبا لفوات الموالات على ما سيظهر انشاء الله وبهذا يظهر ان
الامر بالاستيناف من جهة التقييد واذ قد عرفت ان الواجب ايصال بلة الوضوء
على وجه خاص فلا بد من تاثير البلة في الممسوح فان مرجع الحكم الى امر المكلف على ان
يبلل راسه ورجليه بها فلا بد من كونه بحيث تتعدى الى الممسوح كما انه لا بد
من جفاف الممسوح او ما بحكمه كي يصدق انه بلله فان المبلول لا يتبلل

ولا يرتفع

التقييد به والتفصيل في الاصول واذ قد عرفت ان المطلوب انما هو استعمال الماء المطلق
على الوجه المخصوص اي بالمسح فلا مجال لتوهم الاكتفاء بالمسح المجرد وعند تعذر الماء
للمسح يظهر لم يتوهم وجوب ايصال البلل الى المحل من غير مسح وبه يندفع ان الظهور
الاهتمام به من الاقتصار عليه في الاية الشريفة وغيرها من الادلة على توهم ان الكون
بالبلة قيد فيه وان الاصل يكاد ان يدفع بالاصل لو لا دلالة الادلة القاطعة الدالة
عليه ويجوز هذا الاصل من غير كراهة لضعف مستند عدم الجواز وعدم اطلاع ولا
دلالة في عدم صدور العكس في الوضوءات البيانية على المرجوحية بل يظهر
من صحيح حماد لا ينافيه الغسل فان الذي يظهر من الادلة عدم وجوب الغسل
واما عدم الجواز فلا توضيح ذلك ان الغسل عبارة عن استيلاء الماء على الشيء سيلا
او اجرائه عليه خاصة والمسح عبارة عن امرار شيء على اخر فهما متباينان ذاتا يعني
لا يصدق احدهما على الاخر ولا مانع من اجتماعهما موردا والذي ثبت بالادلة
انما هو وجوب الغسل في الوجه واليدين سواء كان بالمسح ام لا والغالب
انه بالمسح فيجتمعان ولهذا اعبر عن الوضوء بالتمسح وقد ورد الامر بغسل الوجه
والذراعين مسحا في بعض الروايات ففي قرب الاسناد عن احمد بن محمد
عن ابن محبوب عن ابن جرير الرقاشي قال قلت لابي الحسن موسى ع كيف
التوضا للصلوة فقال لا تعمق في الوضوء ولا تلطم وجهك بالماء لطما ولكن
اغسله من اعلى وجهك الى اسفل بالماء مسحا وكذلك فامسح الماء على
ذراعيك ورأسك وقدميك وكذا ثبت بالادلة ان ايصال
الماء

الماء او الى الرأس والرجلين لا بد ان يكون مسحا ولولا الدليل على عدم وجوب الغسل لقلنا بان التمسح
بوجوب الغسل مسحا وغايته ما ثبت عدم وجوبه والاكتفاء بايصال النداوة ثم لا يجوز الاكتفاء
بالغسل بل لا يجوز الاتيان به بقصد انه مامور به وتقابل المسح والغسل انما هو في هذه المرحلة
فان الامر دائر بين كون الواجب هو الاول كما هو مذهبنا او الثاني كما عليه مخالفوا اهل البيت ع
لا انهما متغايران بالذات وهذا المعنى صريح صحيح زرارة قال قال لي لو انك توضأت فجعلت مسح
الرجلين غسلا ثم اضمرت ان ذلك من المفروض لم يكن ذلك بوضوء وعن ابن نوح قال كتبت
الى ابي الحسن ع اسئله عن المسح على القدمين فقال الوضوء بالمسح ومن غسل فلا باس ويجب
مسح ظاهر القدمين بصريح الكتاب حيث انه وصل بالرؤس ولا يجوز وقوع متعلق فعل عقيب
فعل اخر لا دخل له بذلك الفعل اترى يجوز ان يقال اقتل زيدا واكرم عمرا وخالدا مع كون المقصود
قتل خالد او يقال الحكمة هذا وطلقت فاطمة وزينب مع كون المقصود تزويج زينب ولهذا اشار
ابو قرم بقوله ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه ورد حكمهما الى الكعبين فعرفت
ان المسح على بعضها والاصل ان الاعتراض بمثله لا يجوز خصوصا مع قراءة الجر المعينة
بقول ابي جعفر ع وكونه بالجوار لو كان جائزا في نفسه فمع الفصل بالعاطف غير جائز وقراءة
النصب على تقدير صحتها لا يجوز ان تكون على المحل ومقتضى الجمع بين القرائتين ايضا ذلك
مع ان قراءة النصب اجتهاد من جماعة لا حجية في قولهم وكون القراءات متواترة عن النبي صلعم
توهم ناش عن عدم الخبرة باحوال القراءة وكونه معنى نزل القران على سبعة احرف اوضح
فسادا مع انه يحتمل معاني كثيرة مذكورة في الاتقان وهذا وجه فاسد قال الرازي في
مفاتيح الغيب اختلف الناس في مسح الرجلين وغسلهما فقال القفال في تفسيره
عن ابن عباس وانس ابن مالك وعكرمة والشعبي وابي جعفر محمد ابن علي الباقر ان

الواجب فيهما المسح وهو مذهب الامامية من الشيعة وقال جمهور الفقهاء والمفسرين فرضهما الغسل
وقال داود الاصفهاني يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر للحق من ائمة الزيدية وقال الحسن
البصري ومحمد بن جرير الطبري المكلف مخير بين الغسل والمسح حجة من قال بوجوب المسح مبني
على القرائتين المشهورتين في قوله تعالى وارجلكم الى الكعبين فقرأ ابن كثير وحمزة وابو عمرو وعاصم
في رواية ابي بكر عنه بالجر وقرأ نافع وابن عامر وعاصم في رواية حفص عنه بالنصب فنقول
اما القرائة بالجر فهي تقتضي كون الارجل معطوفة على الرؤس فكما وجب المسح في الرأس فكذلك
في الارجل فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذا كسر على الجوار كما في قوله جحر ضب خرب وقوله
كبير اناس في بجاد مزمل قلنا هذا باطل من وجوه الاول ان الكسر على الجوار معدود في
اللحن الذي قد يتحمل للضرورة في الشعر وكلام الله يجب تنزيهه عنه وثانيها ان الكسر انما يصار
اليه حيث يحصل الامن من الالتباس كما في قوله جحر ضب خرب فان من المعلوم بالضرورة ان
الخرب لا يكون نعتا للضب بل للجحر وفي هذه الاية الامن من الالتباس غير حاصل وثالثها
ان الكسر بالجوار انما يكون بدون حرف العطف واما مع حرف العطف فلم تتكلم به العرب
واما القرائة بالنصب فقالوا انها ايضا توجب المسح وذلك لان قوله وامسحوا برؤسكم
فرؤسكم في محل النصب ولكنها مجرورة بالباء فان عطفت الارجل على الرؤس جاز في الارجل
النصب عطفا على محل الرؤس والجر عطفا على الظاهر وهذا مذهب مشهور للنحاة فاذا
ثبت هذا فنقول ظهر انه يجوز ان يكون عامل النصب في قوله وارجلكم هو قوله وامسحوا
ويجوز ان يكون واغسلوا لكن العاملين اذا اجتمعا على معمول واحد كان اعمال الاقرب
اولى فوجب ان يكون عامل النصب في قوله وارجلكم هو قوله وامسحوا فثبت ان

قرائة

قرائة وارجلكم بنصب اللام توجب المسح ايضا فهذا وجه الاستدلال بهذه الاية على وجوب المسح ثم
قالوا ولا يجوز دفع ذلك بالاخبار لانها باسرها من باب الاحاد ونسخ القران بخبر الواحد لا يجوز
واعلم انه لا يمكن الجواب عن هذا الا من وجهين الاول ان الاخبار الكثيرة وردت بايجاب
الغسل والغسل مشتمل على المسح ولا ينعكس فكان الغسل اقرب الى الاحتياط فوجب المصير
اليه ومع هذا الوجه يجب القطع بان غسل الرجل يقوم مقام مسحها والثاني ان فرض الرجلين
محدود الى الكعبين والتحديد انما جاء في الغسل لا في المسح انتهى ولا يخفى ما في الجوابين من الوهن
اما الاول فلان القائل بالغسل لا يقيده بوقوعه مسحا بل انما يوجبه بشرطه وليس المسح
من لوازم الغسل بالضرورة ومن شاء توهم المنافاة بينهما واستحالة اجتماعهما لم يمكن الجمع
بين الادلة بالالتزام بوجوب الجمع او التخيير فان التعارض بين الادلة انما هو باعتبار جواز
وحدة التكليف ولا دليل عليها فالمسح ثبت بالاية وكثير من الروايات والغسل ايضا
ثبت بروايات اخر وهذا مبني على قول داود والناصر للحق والحسن ومحمد بن جرير واما
الجواب الثاني فهو اوضح فسادا ضرورة ان التحديد ليس من خواص الغسل وانما تحديد الغسل
في خصوص اليدين امر وقع في الاية حيث كان موضوعه الذراعين المحدودين بالمرفقين
فحيث كان موضوع المسح ظهر القدم الموصول بالساق بالعظم المسمى بالكعب على ما سيظهر انشاء
فلا بد من بيانه بذكر حده المستتبع لتحديد الحكم فلكل حكم دائر مدار موضوعه سواء كان غسلا
او مسحا او غيرهما وسواء كان خبريا او انشائيا شرعيا او عقليا او عرفيا والى علاقة

بين الغسل والتحديد وان منافرة بين المسح والتحديد فهل يتوهم ذو مسكة ان موضع المسح
انه عضو مخصوص من اعضاء الرجل لا يجوز التعرض له الستة والى ان التحديد انما ثبت في الغسل
وان سعين لهذا التجوز من مجرد التحديد في الغسل دون المسح مع انه لو لم يجز في المسح
ما حكي به وانما الكلام في دلالة الآية على التحديد في المسح وكيف يمكن الاستناد في عدم
دلالتها الى عدم دليل عليه فهل يتوقف دلالة الآية على قيام ما يوافقها على الحكم ام تتوقف
دلالتها على نصبها في تفسير وارجلكم الى الكعبين والحاصل ان الاستناد في عدم كون الكعبين
غاية للمسح الى ان التحديد انما جاء في الغسل من الخرافات قال البيضاوي في تفسير وارجلكم
الى الكعبين نصبه نافع وابن عامر والكسائي وحفص ويعقوب عطفا على وجوهكم و
يؤيده السنة الشائعة وعمل الصحابة وقول اكثر الائمة والتحديد في الغسل اذ المسح لا يحد
انتهى وهذا الكلام اعجب فانا كون المسح لا يحد جزاف صرف ولا دليل عليه ولا شبهة
في فساده فان كان الغرض ان هذا الحكم في نفسه غير صالح للتحديد فواضح الفساد اذ لا شك
انه تابع لنظر الحاكم وان كان الغرض انه في الشريعة كذلك فهو رجم بالغيب بل لا اشكال في
انه محدود في الجملة على تقدير تعلقه بالارجل ضرورة عدم وجوب استيعاب الرجلين با
المسح فالتحديد معلوم وانما الاشكال والكلام في ان الحكم هو الغسل او المسح والخلاف
في المراد بالكعبين لا ينافي الاتفاق على التحديد وكون الآية نصا فيه مع انك عرفت
ان التحديد في الغسل انما هو لبيان الموضوع فالتحديد اولا للموضوع ويتبعه الحكم
وشك

وشك في التحديد مع الغسل انما هو لبيان الموضوع واجب في كل حكم ضرورة دوران كل حكم
مدار موضوعه فتبين ان المسح كغيره من الاحكام لا يكاد يحاله فافهم وحيث كان عطف
ارجلكم على ايديكم مما لا سبيل الى اثباته على تقدير صحته التجأ بعضهم الى الالتزام بان المراد بالمسح
هو الغسل وعن ابي زيد انه قال المسح خفيف الغسل فقد قالوا تمسحت للصلاة وفيه ان الغسل
ان لم يشتمل على امرار شيء عن المغسول لا يسمى مسحا والخفة لا توجب التجوز بالمسح عن الغسل
والتمسح انما يأتي للوضوء لاشتماله على المسح غالبا في غسل الوجه واليدين مع انه استعمال
للفظ في معنيين وقال الاخفش هو معطوف على الرؤس في اللفظ مقطوع عنه في المعنى
كقول الشاعر علفتها تبنا وماء باردا وفيه انه جمع بين المتناقضين ضرورة انه لا معنى للعطف
الا التشريك في الحكم واما ما في الشعر فليس كما زعمه حيث انه جملة مستأنفة حذف منها الفعل
تعويلا على القرينة وهذه جملة القول في ان الواجب هو المسح لا الغسل بمقتضى الآية واما
الروايات فهي كثيرة جدا واما ما استدل به اهل الخلاف من الاخبار على تقدير صحته لا يدل
الا على الغسل واما عدم المسح فلا وقد عرفت عدم المنافاة مع انه يظهر من بعض اخبارهم ان
الغسل صدر عن النبي صلعم مستقلا لا انه كان من وضوئه وكيف كان فهذا الحكم مما لا ريب
فيه عندنا كما ان اختصاص ظاهر القدم بالمسح ايضا صريح اخبارنا المشتملة على الوضوءات
البيانية وغيرها وبالجملة فهذا الحكم مما لا ريب فيه عندنا وما ورد على خلافه فانما ورد مورد التقية
ويبتدئ من رؤس الاصابع وينتهي الى الكعبين وحيث ان المسح مغيّى بالكعبين فيجب

الا استيعاب اي استيعاب ظهر القدم بالمسح طولا لما سيظهر انشاء الله من ان الكعب واقع في
المفصل بين الساق والقدم وما يتوهم من ان الغاية للممسوح لا للمسح بمعنى ان المسح لا بد
ان يكون في هذا المقدار وان غير ظهر القدم لا يمسح واما وجوب استيعاب ظهر القدم فلا
يتفرع بل انما هو نتيجة كون المسح فيندفع بان الى في قوله تعالى متعلق بامسحوا فالحرف انه
ملاحظة حال الفعل حيث انه من متعلقاته ولا سبيل الى الالتزام بان قوله تعالى الى الكعبين
ظرف مستقر ولا يجب الاستيعاب عرضا حيث ان كلمة باء تدخل على المعطوف بمقتضى
العطف وحيث ان الحكم محدود من حيث الطول فلينحصر التبعيض في العرض واليه اشار بالباء في
في صحيحة زرارة المتقدمة ونفس الصحيحة ايضا صريحة في ذلك مشعر لا وجوبا ولا يظهر هذا المعنى
من غير ما من الروايات ويكون هذا البعض محدودا بثلث اصابع او بالكف مما لا يمكن اثباته
الا سيما فان الامر ليس عندنا حقيقة في الوجوب ولا النهي في التحريم واما رواية عبد الاعلى
فهي اجنبية عن هذا المقام فان قوله عم امسح عليه الضمير فيه راجع الى الاصبع لا الى المرارة
لتذكير الضمير فالمعنى ان المسح على الاصبع نفسه من جهة الحرج لا على الجبيرة فهو وارد مورد
التقية حيث ان وجوب الغسل كان مفروغا عنه عند السائل مع تعذره حكم عم بالاكتفاء
بالمسح او ان المرارة حيث تبلغ باللصوق مرتبة لا يتميز من الاصبع فيكون كالجلد للعضو
كما هو معلوم بالعيان فبهذا الاعتبار صار المسح على الاصبع وان وقع على المرارة
فالحاصل على هذا ان استيعاب القدم بالغسل انما يجب مع الامكان ومع العدم

فيكتفي

فيكتفي بمسح الاصبع فيكون كالجلد للعضو كما الذي عليه المرارة كما يمسح على الخفين وحيث
ان الموضوع للحكم ظهر القدم والغاية تحديد له فلا اشكال في الغاية من حيث الدخول والخروج
فالكعب ان كان من الكعب واقعا على القدم يمسح وما وقع تحت عظم الساق فلا يمسح فالحاصل ان
الكعب على ما سيظهر انشاء الله هو واقع في المفصل بين الساق والقدم وحيث ثبت وجوب
اتيان المسح الى المفصل فلا مجال للبحث عن حكم الكعب مع عدم ظهوره للحس والقائه في القدم
فهو ليس كعبا من حيث انها كف ولو قلنا بانها من حيث هي غاية لكن بدخولها في الحكم
لدخولها في الموضوع وكون المسح من الكعب كما في بعض الروايات لا ينافي الالتزام بالخروج
فان الابتداء او النهي كما لا انتهاء في دخوله اذا كان من جنس ما بعده وخروجه مع الانتهاء
اذا خرج وما في خبر الاخر من التحديد بما بين الكعبين الى رؤس الاصابع لم ولا دلالة فيه على
الخروج وقد تفطن له في المعتبر فان كون موضوع الحكم بين الشيء لا يستلزم الا خروج ذلك
الشيء لان الشيء ليس بين نفسه واما اطراف الاصابع فهي غاية تدخل لدخولها في المغيى
ولهذا قال عم ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع ولم يقل ومن الاصابع ولو قال كما
لا يستفاد منه عدم وجوب اطراف الاصابع ايضا ومن الغريب المناقشة في الاستدلال
بانه قد يكون مستعملا فيما يدخل فيه المبدأ كقوله عندي ما بين واحد الى عشرة فانه يفيد دخول
الواحد قطعا فان المورد لم يفرق بين وقوع شيء بين شيئين وتردد الامر بين امرين والاطراف
الشبهة وان خرجت عن الشبهة الا ان الشبهة متعلقة بها كالعلم فان خروج المعلوم

عن العلم الذي ينافي توقفه عليه واستحالة تحققه بدونه فدوران امر بين امرين اولا امور

لا معنى له الا ان لا محيص عنه وانما تحقق شيء بين شيئين ووقوعه بينهما فلا معنى له الا دخوله

فيهما فهذا دخول يستلزم الخروج كدخول المظروف في الظرف فان الشيء لا يكون ظرفا

لنفسه وهذا ان الكعبين عظمان واقعان في مفترق الساق والقدم واطلاق الكعب

على عظم الساق غلط مشهور وانما يسميان عند العرب الظنبوبتين والزردين

والمنجمين فانا اعلم لم يسند الى الخواص اطلاق الكعب على الظنبوبة لا في لغة الفصحاء

مع ان العلامة اللغوي في كتاب الكعب جزم بانه لم يطلق عليها في جاهلية ولا اسلام

ولا في لغة الفصحاء ولا غيرهم فيه وانما هو غلط معروف على السنة العامة واما ما

في كتب اللغويين فانما يكشف عن استعمال اللفظ فيها وهو مما لا ريب فيه وانما الشأن

في اثبات انه صحيح وهو غير ثابت ولا دليل عليه بل علم خلافه وفي ذكر ان الحسن

ما ورد في ذلك ما ذكره ابو عمر الزاهد في كتاب فائت الجمهرة قال اختلف الناس

في الكعب فاخبرني ابو نصر عن الاصمعي انه الذي في اسفل الساق عن يمين وشمال و

اخبرنا سلمة عن الفراء قال هو في مشط الرجل وقال هكذا برجله قال ابو العباس

فهذا الذي يسميه الاصمعي الكعب هو عند العرب المنجم انتهى فشهد ابو العباس ايضا

كما به العلامة شيخنا عبد الرؤوف ان العرب لا يسمي ما زعمه الاصمعي كعبا وانما

هو عند العرب المنجم فانظر كيف نسب التسمية الى الاصمعي وخصه بها

ثم

ثم بعد العبارة المتقدمة قال واخبرنا سلمة عن الفراء عن الكسائي قال قعد محمد بن علي بن الحسين ع

في مجلس كان له فقال ها هنا الكعبان قال فقالوا هكذا فقال ليس هو هكذا ولكنه هكذا

واشار الى مشط رجله فقالوا ان الناس كانوا يقولون هكذا فقال لا هذا قول الخاصة

وذاك قول العامة انتهى فانظر كيف اخبر الكسائي عن قول الباقر مستشهدا عليه وهو

صريح في تخطئة العامة واطلاقهم الكعب على المنجم فان الى هنا في العرب العارفين لا يطلقون

الكعب عليها بل انما العظم المسمى بالكعب عندهم في مشط الرجل ومن المعلوم ان هذا ليس

بيانا للحكم الشرعي وانما هو تشخيص المسمى باللفظ والا فلا معنى لكونه قول العامة فان المراد

عامة الناس وسواد الذين لا يميزون الغلط من الصحيح وظهر ان هذا الغلط استند اكثره

الا على الاصمعي اولا وتبعه غيره بل الظاهر ان هذه النسبة الغير الى الاصمعي فاسد قال

الرازي في مذهب جمهور الفقهاء ان الكعبين عبارة عن العظمين الناتئين من جانبي الساق

وقالت الامامية وكل من ذهب الى وجوب المسح ان الكعب عبارة عن عظم مستدير

مثل كعب البقر والغنم موضوع تحت عظم حيث يكون مفصل الساق والقدم وهو قول

محمد بن الحسن وكان الاصمعي يختار هذا القول ويقول ان الطرفين الناتئين يسميان بالمنجمين

هكذا رواه القفال في تفسيره انتهى فمقتضى رواية القفال في تفسيره ان الاصمعي ايضا

تبعه لكون اطلاق الكعب غلط وروى الشيخ عن ميسرة عن ابي جعفر ع قال الا احكي لكم وضوء

رسول الله صلعم ثم اخذ كفا من الماء الى ان قال ثم مسح رأسه وقدميه ثم وضع يده على ظهر القدم

قال هذا هو الكعب قال فادنى بيده الى اسفل العرقوب ثم قال هذا هو الظنبوب انتهى الرواية
ايضا صريحة في ان اطلاق الكعب على المفصل غلط وانما اسمه عنده هو الظنبوب وعن على ابن
ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن زرارة وبكير انهما سألا ابا جعفر عليه السلام عن
وضوء رسول الله صلعم فدعا بطشت او تور فيه ماء فغمس يده اليمنى فغرف بها غرفة فصبها
على وجهه فغسل بها وجهه ثم غمس كفه اليسرى فغرف بها غرفة فافرغ على ذراعه اليمنى
فغسل بها ذراعه من المرفق الى الكف لا يردها الى المرفق ثم غمس كفه اليمنى فافرغ بها
على ذراعه اليسرى من المرفق وصنع بها مثل ما صنع باليمنى ثم مسح رأسه وقدميه ببلل كفه
لم يحدث لهما ماء جديدا ثم قال ولا يدخل اصابعه تحت الشراك قال ثم قال ان الله
يقول يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم فليس له ان يدع
شيئا من وجهه الا غسله وامر بغسل اليدين الى المرفقين فليس له ان يدع شيئا من يديه الى
المرفق الا غسله لان الله تعالى يقول فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ثم قال برؤسكم وارجلكم الى
الكعبين فاذا مسح بشيء من رأسه او بشيء من قدميه ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع
فقد اجزأه قال فقلت له اين الكعبان قال ههنا يعني المفصل دون عظم الساق فقلنا
له هذا ما هو فقال هذا من عظم الساق والكعب اسفل من ذلك فقلت اصلحك الله
فالغرفة الواحدة تجزي للوجه وغرفة للذراع قال نعم اذا بالغت فيها والثنتان تأتيان
على ذلك كله وحيث ان هذه الرواية الشريفة مشتملة على فوائد كثيرة نتبرك بذكرها

وهي

ايضا صريحة في ان الظنبوب عظم الساق والكعب خارج عنه فاطلاقه عليهما غلط واشتباه
ونفيه هذا المعنى ما رواه ميسر عن ابي جعفر عليه السلام انه وصف الكعب في ظهر القدم فان هذا اعني ما
رواه الكافي عنه وميسر ووصفه عنه وتعين الكعب نفيه عن عظم الساق فالحاصل انه لا
اشكال في ان الكعب له معنيان وصفي واسمي اما الاول فزعم جمع انه ما ارتفع من الشيء
وان كل ما علا وارتفع فهو كعب وهو غلط بل المعنى الجامع الذي يطرد الاستعمال في
الموارد باعتباره وبه ورد هذه العبارة هو الاسفل الموصول بشيء آخر او المعد لذلك الصالح
له ومن هذا الباب كعوب القنات فان الاسفل بالانبوبة باعتبار وصله باخر
يسمى كعبا ومنه ايضا مفاصل العظام فان منتهى واحد من العظمين متصل بالاخر في جميع
المفاصل ومن هذا الباب الكعب ايضا حيث انه ليس اسفل معدا للوضع والرفع
من جهة خاصة بل هو كذلك من الجهات الاربعة والملاقة على مطلق المرتفع تسامح في هذا
المعنى على تقدير صحته من المعلوم ان كل ما علا وارتفع لا يسمى كعبا الا ترى ان الجبل او الشجر
او التل كعب عند العرب كلا ثم كلا نعم يقال كعب ثدي الجارية اذا ابدى للنمو وذلك
لانه في هذا الحال له نشو ونشوز شبيه ما يختص به الكعب بالمعنى الاسمي فان لهذا العظم نشوا
خاصا ولشبه الثدي في اول بروز ميله الى اخره ذلك العظم في النشو وفرق بين النشو
والنشوز اتى تبين في الكعب الاسمي وبين العلو والارتفاع الاجنبيين عن حقيقة
الكعب رأسا واما اثنا في ما العظم المعروف الذي يلعب به لا اشكال في انه يسمى بهذا

الاسم والتسمية ثابتة باقية الى زماننا هذا على سبيل سائر المسميات واما تسمية
الوصل الاسفل عظم باخر بواسطة وحيث انه المقوم لاتصال صار كانه الكعب هذا
بحسب الاصل والا فهذا اسم لهذا العظم حقيقة فيه اتفاقا بل بالضرورة ولا اشكال
في ان هذا العظم متصف بوصفين احدهما الناشز الى اعلى الذي يميز به عن غيره حتى ان كلما تحقق
فيه هذا النحو من النشو يصح اطلاق الكعب عليه والاخر كونه انه يوصل احد العظمين بالاخر ومن
مقارناته انه واقع في اسفل الساق واصل القدم لانه يوصل به العظمان كما هو المعلوم
بالمشاهدة والعيان وجميع ما ذكرناه مما لا خلاف فيه ولا اشكال انما ان العظم المخصوص
مسمى بهذا الاسم بعد التسلم على انه متصف بالاوصاف التي عرفت هل هو المنجم في
اخر الساق عند الطرفين او انه ذلك العظم المخصوص الواقع في ظهر القدم تحت عظم الواقع
على العقب ولا يخفى ان هذا ليس نزاعا في التسمية وانما هو اختلاف في تشخيص المسمى والمرجع
في هذا المقام ليس اهل اللغة فان تشخيص مسمى الاسامي مما لا معنى للرجوع فيه الى اهل اللسان
او العقل فبعد العلم بمعنى لفظ لما والاذن فاشكال لا يرتفع الاشتباه في المصداق واذا
لم يكن مستندا الى الشك في المصداق الناشئ عن اجمال المفهوم بمراجعة اهل اللسان او
حذاق اللغة مع انه لم يبق مجال لهذا النزاع ايضا بعد التسلم على اطلاق اللفظ على كل من
العظمين فان الاطلاق بالنسبة اليهما باقيان الى الان والذي يظهر من ذهب الى
ان الكعب هو المنجم انه زعم ان العظم الواقع في المفصل فهو يسلم ان الكعب اسم للعظم
متصف باوصاف مخصوصة من الوقوع ملتقى العظمين والاشتمال على النشو

وانه

وانه مغاير لعظم الساق ومع ذلك زعم انه المنجم ولم يعرف انه غير عظم الساق ففي
الصحاح الكعب العظم الناشز عند ملتقى الساق والقدم وانكره الاصمعي وقال الناس
انه في ظهر القدم وكعوب الرمح النواشز في اطراف الانابيب انتهى ويظهر منه ان كون المسمى
بهذا الاسم عظما ناشزا عند ملتقى الساق والقدم هو مفروغ عنه وان الناس قاطبة
على انه في ظهر القدم وان الاصمعي بعد تسلم كون الكعب متصفا بالوصف المخصوص خالف
الناس في وقوعه في ظهر القدم فالمتحصل انه زعم ان المنجم في ملتقى العظمين مع انه من الواضح
انه اخر الساق لا عظم مغاير له واقع ملتقاه مع القدم فان الساق واقع على العقب
والواقع في الملتقى انما هو ذلك العظم الواقع تحته فانه في تحته بلا ريب العقب من فوقه
وكيف يتوهم ان الجنين تحت والناشئ واقع ملتقى نفسه مع غيره فهذا غلط لا يعبأ
عمن له ادنى مسكة وستعرف ان الرازي نسب الشيخ كونه في ظهر القدم واما ما زعمه من اعتبار
النشوز في كعوب الرمح فهو ايضا فاسد حيث انه من المعلوم ان ما بين الانابيب كعب وان
لم يشتمل على النشوز وهذا ايضا شبيه غلط الاصمعي على تقدير صحة النسبة حيث ان اتصاف
المعنى الاسمي بالنشو والنشوز امر مسلم مفروغ عنه فزعم انه له دخلا في هذا المعنى الوصفي ودخل في التسمية
ابن الاثير الكعبان العظمان الناتيان عند مفصل الساق والقدم عن الجنبين وذهب
قوم الى انهما العظمان اللذان في ظهر القدم وهو مذهب الشيعة وهو قول محمد ابن الحسن
رايت القتلى يوم زيد ابن علي فرايت الكعبان في وسط القدم الى ان قال وفي حديث

شده والله لا يزال كعبك عاليا وهو دعاء لها بالشرف والعلو والاصل فيه كعب القناة وهو
انبوبها وما بين كل عقدتين منها كعب وكل شيء علا وارتفع فهو كعب انتهى وهو كما
ترى جمع بين المتنافيين كون الكعب عند مفصل الساق والقدم الذي هو معلوم
مسلم وكونه عظمين ناتئين اي المظنونتين فانهما ليس بهذه المثابة بالضرورة وهذا هو
الذي منعه الاصمعي على ما في الصحاح ويظهر مما حكاه عن يحيى ابن حرث انا كون الكعب
ما يراه في ظهر القدم مما لا ريب فيه وانما اشتبه الامر حيث انه مستور على الناس
فكل من رأى ما رأى يدري يقينا انه هناك لا المظنونتان واما زعمه من ان كعب
القناة هو انبوبها فبديهي الفساد بل انما هو ما بين الانبوبتين ومن هذا الباب
توهم ان كلما علا وارتفع فهو كعب بل هذا الطرف لعدم الاطراد بالضرورة
وليت شعري انه ينكر تسميته ما راه يحيى كعبا او يكذبه في نقله واخباره اما
الاول فلا سبيل اليه فان غايته ما عند المخالف انه لكونه مستورا ليس مرادا
في الاية الشريفة لا ان ذلك العظم لا يسمى بهذا الاسم واما الثاني فسيظهر لك
صدقه بل ظهر من الجوهري انه مما يعرفه الناس ومع ذلك فكيف يتوهم ان العظم الواقع
في الملتقى كعبين مع انه ليس بصدد تفسير الاية وانما هو في مقام بيان
معنى الكلمة وفي المصباح المنير للفيومي الكعبين من الانسان اختلف فيه ائمة
اللغة قال ابو عمرو بن العلاء والاصمعي وجماعة هو العظم الناشز عند ملتقى الساق
فيكون لكل قدم كعبان عن يمينها ويسارها وقد صرح بهذا الازهري وغيره
وقال ابن الاعرابي وجماعة الكعب هو المفصل بين الساق والقدم
والجمع كعوب وكعاب واكعب قال الازهري الكعبان الناشزان في منتهى
الساق

الساق مع القدم عن يمنة القدم ويسرتها وذهب الشيعة الى ان الكعب في ظهر القدم وانكره
ائمة اللغة كالاصمعي وغيره والكعب من القصب الانبوبة بين العقدتين انتهى والظاهر ان الرجل
لا يشعر بالقول كما يظهر من نصب المبتدا وافراد الضمير الراجع الى التثنية فان قال الكعبين
هو العظم الناشز عند ملتقى الساقين فان اشتمالا لكل قدم على كعبين لا يتفرع على
كون الكعب عند ملتقى الساق والقدم بل كان الواجب ان تقول كما قال الجوهري
الكعب هو العظم الناشز الواقع في الملتقى عند الجميع وزعم الاصمعي انه كعبين وانكر كونه في
ظهر القدم مع ان المظنونتان واقعتان عن جنبي الساق لا يمينه ويسرتها ولا
معنى لكون المظنونتين للقدم ضرورة انهما للساق الواقع على القدم وايضا ما جعله مقابلا
لهذا القول من انه المفصل لا معنى له لان كل مفصل من مفاصل العظام كعب ولا اختصاص
لهذا المفصل بالتسمية من حيث انه مفصل ومن يقول انه المجمع او العظم الواقع في
الملتقى لا ينكر تسمية المفصل كعبا وهذا ليس قولا في هذه المسئلة فان البحث
في تشخيص معنى الاسم ثم قوله قال الازهري بعد قول ابن الاعرابي لا معنى له
لان هذا هو الذي نسبه الى تصريح الازهري قبله وهذا كقوله وانكره ائمة اللغة
كالاصمعي بعد ما قال وذهب الشيعة فان هذا هو الذي حكاه عنه اولا مع ان المسئلة
ليست لغوية على ما عرفت فنسبة الانكار على الائمة كذب واضح كما لا يخفى على المتتبع
وليس هذا اعجب من قوله الكعب من القصب الانبوبة بين العقدتين ضرورة ان

الكعب ما بين الأنبوبتين لا نفس الأنبوبة باعتبار كونها بين العقدتين وفي القاموس الكعب
كل مفصل للعظام وعظم ناشز فوق القدم وناشزان من جانبيها جمع أكعب وكعوب وكعاب
والذي يلعب به إلى أن قال وما بين الأنبوبتين من القصب انتهى وهذا أيضا غلط
حيث إنما يلعب به إنما هو من جنس ذلك العظم الناشز فوق القدم وهو عظم المستدير
الموجود في أرجل جميع الحيوانات فليس الناشز الموجود هناك إلا ذلك العظم ولا
ينافي اختصاص بعض أصنافه باللعب به لأن الجمع في إطلاق اللفظ سواء واللفظ
سواء والصلوح للعب مالا مدخل له في كونه كعبا قطعا فكل من ذهب إلى أنه فوق القدم
فسره بذلك العظم فعدهما معنيين غلط واضح بل إنما هو جمع بين المتنافيين والحاصل أن
وظيفة علماء اللغة إنما هو بيان المفهوم وتشخيص المحل خارج عن وظيفتهم ولكن زعم أنه من
الجانبين كما لا يصح حكم برأيه الفاسد وكذلك التعيين في ظهر القدم بعين المحل المسمى وشيء
من الخصوصيتين لا دخل له في معنى اللفظ وكونهما معنيين خلاف الضرورة وبالجملة
تعيين ما ينطبق عليه هذا المفهوم المعين إنما يحتاج إليه المكلف لمعرفة تكليفه وحيث أنه
موضوع صرف فالمجتهد والمقلد فيه سواء وأما اللغوي فلكونه أجنبيا عنه أوضح ويظهر
منه عدم اعتبار النشوز في كعب القناة وأنه ليس إلا ما بين الأنبوبتين وصرح بأنه
ما بين الأنبوبتين أي الموصول لا نفسها كما توهمه ابن الأثير والقيصري وعن المغرب
أن الكعب العقدة بين الأنبوبتين في القصب وهذا وإن كان أحسن من قول من يقول
أنه نفس الأنبوبة إلا أن العقدة أيضا ليس معنى الكعب بل ما بين الأنبوبتين كعب وإن
لم

لم يشتمل على عقدة وإنما المحقق لهذا المفهوم وصف استعلاء الشيء بآخره في إضافته
إلى شيئين في أصل الساق والقدم ولا يدل على اشتمال على أن الكعب الأسفل في القدم وقد توهم من توهم
أنه الظنبوب مع هذا المعنى الغريب تسالمهم على أن الكعب في القدم وذهابهم إلا أنه
الظنبوب الذي هو في الساق بعينه ويشهد ولا يخفى أن كلا من توصيف الظنبوبتين
بالنشوز وعدمه بالنسبة إلى ما يلعب به ليس على ما ينبغي فإن النشوز في ظهر جانب
ما يلعب به وليس يتحقق في المنجم وإنما الذي فيه خروج وطلوع ونجوم وعن أبي عبيدة
أن الكعب هو الذي في أصل القدم ينتهي إليه الساق بمنزلة كعاب القناة
وهذا صريح في أنه مغاير لعظم الساق وإنما هو واقع في أصل القدم والساق ينتهي إليه
وهو عبارة أخرى عن كونه واقعا في ملتقى العظمين كما أن وقوعه في المفصل عبارة أخرى
عنها وعن الراغب في مفرداته كعب الرجل العظم الذي عند ملتقى الساق والقدم انتهى
وهذا أيضا صريح في أنه مغاير لعظم الساق وأنه واقع في ملتقاه ومن المعلوم أن الظنبوب ليست على
هذا المنوال وأيضا قال وكل ما بين العقدتين من القصب والرمح أيضا له كعب تشبيها بالكعب
في المفصل بين العقدتين كفصل الكعب بين الساق والقدم انتهى وهذا أيضا غلط وما بعد
ما بينه وبين قول أبي عبيدة من أنه العقدة بين الأنبوبتين وعن ابن فارس في المجمل الكعب
كعب الرجل وهو عظم طرف الساق عند ملتقى الساق والقدم انتهى وقوله أولا الكعب كعب الرجل
معناه أنه العظم الذي في أرجل جميع الحيوانات وكونه عند ملتقى الساق والقدم خارج

عن معناه وتشنيع المحرر وقوعه وهو لغو وهذا يعني كونه عظم طرف الساق وعنى الخليل في العين
ما يفيد هذا المعنى واذ قد عرفت انه لا كلام في المسمى وانما الاشكال في معرفته وتمييزه فاطرح فيه
الى علماء التشريح قال الشيخ الرئيس في القانون وعظام القدم ستة وعشرون كعب به يتم المفصل الساق
وعقب به عمدة الثبات وزورقي به الاخمص واربع عظام الرسغ منها يتصل المشط
وواحدة منها نرد كالمسدس موضوع الى جانب الوحشي وبه يحسن ثبات الجانب على الارض
وخمسة عظام للمشط واما الكعب فان الانسان فيه اشد تكعبا من كعوب سائر الحيوانات
وكانه اشرف عظام القدم النافعة في الحركة كما ان العقب اشرف عظام الرجل النافعة
في الثبات والكعب موضوع بين الطرفين الناتئين من القصبتين المحتويان عليه من جوانبه
اعني من اعلاه وخلفه وجانبه الوحشي والانسي ويدخل طرفاه في العقب في النقرتين
دخول ركز والكعب واسطة بين الساق والعقب به يحسن اتصالهما وبه يتوثق المفصل
بينهما ويؤمن عليه الاضطراب وهو موضوع في الوسط بالحقيقة وان كان قد يظن
بسبب الاخمص انه منحرف الى الوحشي والكعب به يرتبط بعظم الزورقي من قدام
ارتباطا مفصليا وهذا الزورقي متصل بالعقب من خلف ومن قدام بثلثة من عظام
الرسغ واما العقب فهو موضوع تحت الكعب مستديرا الى خلف ليقاوم المصاكات والآفات
انتهى وفي شرح القرشي ان اجزاء القدم مقسومة الى ستة اقسام وهي الكعب والعقب
والعظم الزورقي وعظام الرسغ وعظام المشط وعظام الاصابع ونحن الآن نتكلم
في كل منها

في كل منها فنقول اما الكعب فالانسان في سنه اكثر تكعبا واشد تشدها مما في سائر الحيوانات
وذلك لان الرجل قدما واصابع ويحتاج الى تحريك قدميه انبساطا وانقباضا وذلك
بحركة سهلة يسهل معها وطئ الارض بانتقاله الى الارتفاع والانخفاض وعلى المستوية فلذلك
يحتاج الى ان يكون مفصل قدمه مع قوته واحكامه سهل الحركة وهذا المفصل لا يمكن
ان يكون بزائدة واحدة مستديرة تدخل في حفرة تامة فكان يحدث للقدم لذلك
ان يتحرك مقدمته الى جهة جانبه بل الى جهة مؤخره وكان يلزم ذلك في التركيب
او مصاكة احدى القدمين الاخرى فلا بد ان يكون بزائدتين حتى يكون كل واحدة منها
مانعة من حركة الاخرى على الاستدارة ولا يكفي ان يكون احدى الزائدتين خلفا
والاخرى قداما لان ذلك مما يعسر معه حركة الانبساط والانقباض اللتين لمقدم
القدم بل لا بد من ان يكون هاتان الزائدتان احدهما يمينا والاخرى شمالا ولا بد
ان يكون بينهما تباعد له قدر يعتد به ليكون امتناع تحرك كل واحد منهما على الاستدارة
اكثر واشد فلذلك لا يمكن ان يكون ذلك مع قصبة واحدة فلا بد من ان يكون
مع قصبتين ولو كان بمقدار مجموعهما عظم واحد لكان يجب ان يكون ذلك العظم
ثخينا جدا وكان ذلك يثقل الساق فلذلك لا بد وان يكون اسفل الساق عند هذا
المفصل واما على الساق وذلك حيث مفصل الركبة فانه يكتفى عنه بقصبة واحدة
فلذلك احتيج ان يكون احدى قصبتي الساق منقطعة عند اعلى الساق وجب

ان يكون الحفرتان في هاتين القصبتين والزائدتان في العظم الذي في القدم لأن هاتين القصبتين
يراد فيهما الخفة وذلك ينافي ان يكون الزوائد فيهما لأن ذلك يلزمه زيادة الثقل
والحفرة يلزمها زيادة الخفة ولذلك كان المفصل الحفرتين في طرفي القصبتين والزائدتين
في العظم الذي في القدم وهذا العظم لا يمكن ان يكون هو العقب لأن العقب يحتاج فيه الى شدة
الثبات على الأرض وذلك ينافي ان يتكون به هذا المفصل لأن هذا المفصل يحتاج ان
يكون سلسا جدا لئلا يمتنع ارتفاع العقب والقدم والخاشنة عسير وغير العقب من باقي
العظام القدم بعيد ان يتكون له هذا المفصل الا الكعب فلذلك يجب ان يكون له هذا المفصل
حادثا من طرفي القصبتين والعظم الذي هو الكعب وان يكون الحفرتان في طرفي القصبتين
والزائدتان في الكعب ويجب ان يكون هذا الكعب شديد الارتباط بما يليه من عظام القدم حتى يكون
حركته يلزمها حركة القدم فلذلك طرفاه يكثر ان في العقب في نقرتين يمنة ويسرة وذلك
من جهة خلفه واما من قدام فيرتبط بالعظم الزورقي واما من الجانبين فيرتبط بالقصبتين
وهاتان القصبتان محيطتان عليه لطرفيهما من الجانبين وذلك بالعظمين الناتئين
اللذين يسميان بالكعبين ثم قال واما العظم الزورقي فهو عظم يتقدم من قدام الكعب
ويرتبط به هناك ويتقدم فوق القدم في الجانب الانسي فوق الأخمص وبذلك
يرتفع وذلك الموضع فيكون هذا كالدعامة للقصبة الكبرى التي بالحقيقة
هي الساق وانما وجبت هذه الدعامة في الجانب الانسي من القدم ليكون
في

في تخفيف ثقل البدن كله ولهذا العظم فوائد احدها ان يكون دعامة للساق ومانعة
من سهولة سقوط البدن بثقله الى قدام وثانيها ان يتم به حركة القدم الى سود وانبساط
نحو الوحشي وذلك لأن هذا العظم نظير الزند الأسفل في الساعد وبذلك الزند تتم للساعد حركة
الالتواء والانبطاح وكذلك هذا العظم به يتم للقدم حركة الدوران الى الجانبين فان الانسان
قد يحتاج الى ذلك عند حاجته الى الثبات قائما على طرف قدميه وذلك كما اذا كان
عنده الحصة جراحة ونحو ذلك وثالثها انه يحدث به شكل القدم فلا يكون به عند الأخمص وتقعيرا
جدا ضعيفا ثم ان هذا العظم الزورقي يرتبط به من خلفه اسفل العظم العقب ومن قدام
بعظام الرسغ وبذلك يستحكم ارتباطه حتى يلزم من تحركه تحرك القدم الى الجانبين وفي كليهما
كما في الصناعة فاما القدم فينقسم الى ستة اقسام احدها العقب والثاني الكعب
والثالث العظم الزورقي والرابع الرسغ والخامس مشط القدم والسادس الأصابع
اما العقب فهو عظم موضوع تحت الكعب وهو عظم مستدير من الجانب الانسي ومن الجانب
الوحشي مستطيل دقيق قليلا ومن اسفل موضوع لتستقر على الأرض الى ان قال واما
الكعب فهو عظم موضوع على العقب مربوط مع العقب من خلف برباط وخرزغبت فيه
زائدتان احداهما من الجانب الانسي يدخل في حفرة في طرف القصبة العظمى من عظمي الساق
والأخرى من الجانب الوحشي تدخل في حفرة في طرف القصبة الصغرى وبهذا المفصل يكون
انبساط القدم وانقباضه وانما احتيج الى الكعب فيما بين الساق والعقب ليكون

الساق اشد تمكنا على العقب لانه لو كان الساق مربوطا على العقب لكان مضطربا
غير متمكن فاما العظم الزورقي فهو عظم شبيه في شكله بالزورق يحتوي على طرف الكعب
من اسفله ومن جانبيه ومن خلف يرتبط به من قدام برباطات عضلية به تكون حركة القدم
الى الجانبين ويرتبط من الجانبين بعظم العقب وهو من الجانب الوحشي مستتر على عظم العقب
ليكون من الجانب الانسي مرتفعا عن الارض ويكون ما تحته من هذا الجانب مقعرا لفائدتين
احديهما ليكون مستقر قدام الاخمص على شيء محدب او ناتئ لوجه ويتمكن منه فانه لو كان
القدم مستويا غير مقعر لكان مستقرا على موضع محدب لم يثبت وسقط ولم يمكن الفم تمكنه
من المواضع المستوية تمكنا جيدا والثانية ليكون القدم بذلك خفيفا فيسهل حركته
واما عظام الرسغ فاربعة ثلثة منها متصلة مرتبطة مع العظم الزورقي من قدام
مرتبطة بثلثة عظم من عظام مشط القدم التي الى الجانب الانسي منه والعظم الرابع
موضوع مما يلي الخنصر وهو عظم مستدير يسير الاستدارة ويرتبط من خلف بالعقب
بزائدة منه تدخل في حفرة في عظم العقب ومن قدام يتصل بعظمين من عظام المشط
دون عظام الرسغ مستو عليه العظم الزورقي ويكون القدم يصير الجانب
متمكنا على الارض والحاجة كانت الى عظام الرسغ في القدم هي الحاجة
اليها في الكف الا انه يصير رسغ القدم من اربعة اعظم ولم يجعل من ثمانية
كمثل عظام رسغ الكف لان حركة الكف اكثر من حركة القدم ولان
عظام

عظام رسغ الكف صغار وعظام رسغ القدم كبار فبقي لكل عظم اثنا عظمين من عظام رسغ الكف
فاما مشط القدم فمن خمسة اعظم موصولة بتلك الاربعة التي في الرسغ منها ثلثة عظم مما يلي الجانب
الانسي موصولة بثلثة عظم من عظام الرسغ ومنها عظمان متصلان بالعظم الزورقي والحاجة
الى مشط القدم نظير الحاجة الى مشط الكف الا ان عظام مشط الكف جعلت اربعة لان الابهام
من الكف متصلة بالرسغ انتهى فاتضح ان العظم الموصوف بالنشوز والنتوء والوقوع في الملتقى
بين الساق والقدم الذي ينتهي اليه الساق واقع على العقب والساق واقع عليه فيحيط به
وان ما في طرف الساق من الحجم صفة في عظم الساق وهاتان فيهما وليست مستندة الى
عظم الواقع في الملتقى الذي هو الكعب بالاتفاق فالحاصل ان الكعب هو العظم المستدير
الموصوف بالصفات المذكورة اتفاقا ولم يذهب احد الى ان طرف الساق كعب واما
اشتبه الامر على بعضهم فزعم طرف الساق مجامع الساق ولم يتميز الجانبين اليمنة واليسرة
عن الملتقى مع ان كعب الرجل مما لا يخفى على احد ولا معنى لكعب الانسان سواه ولهذا فسر
الكعب بقوله ملتقى كعب الرجل ثم قال انه ملتقى الساق والقدم وقال الراغب
كعب الرجل العظم الذي عند ملتقى الساق والقدم فالحاصل ان لا كلام في اختصاص الرجل
بالكعب ومن كونه في ملتقى الساق والقدم لا يتم الا بالنسبة الى العظم الانسي
وفي شرح القانون للقرشي في تشريح عظام الساق والعظمان اللذان من جانبيه
في اسفله وهما طرفا القصبتين يسميان الكوع والكرسوع تشبيها بمفصل الرسغ

من اليد و ذلك القصبتان تسميان بالزندين فالعظمان الناتيان في هذين الموضعين
العاريان من اللحم يسميهما الناس في العرف بالكعبين و قال جالينوس غلط من سماهما بذلك
كل الغلط و قال ان الكعب هو عظم داخل في هذين الموضعين يحيطان به و هو مربوط به
من جميع النواحي و اما هذان الموضعان فهما طرفا القصبتين و هما يأتيان من خارج انتهى
و تغليط جالينوس في تغليط الناس في هذه التسمية لا يتم الا بنا و على وضوح كون
مبناها عدم معرفة ذلك العظم كما عرفت و الا فلا مانع من تسمية الشيئين المختلفين بلفظ واحد
و لا مشاحة في الاصطلاح و حيث خفي الامر على الكوشي قال بعد ما نقله عن جالينوس
و هذه التخطئة لا اصل لها فان لكل احد ان يسمي بلفظة باشياء على ان الكعب في اللغة
النتو و الارتفاع و هذان العظمان كذلك و لذا لا يسمى العقب في العرف كعبا ايضا
و لا مشاحة في ذلك انتهى و لما انه خفي عليه ان الالفاظ لها موازين يعرف عليها
و زعم ان الغلط غير متصور و ما زعمه من ان الكعب هو النتو و الارتفاع فيه انهما
معنيان متغايران فان النتو في الفارسية برجستگی و اين هذا من الارتفاع
مع ان الكعب ليس غير النتو بل ما يشتمل عليه بل قد عرفت ان النتو في الكعب لا انه
من النتو فافهم قال الرازي بعد ما تقدم سابقا في ظلامة جهة الجمهور وجوه الاول
انه لو كان الكعب ما ذكره الامامية لكان الحاصل في كل رجل كعبا واحدا و كان
ينبغي ان يقع و ارجلكم الى الكعب كما انه لما كان الحاصل في كل يد مرفقا واحدا
لا جرم

لا جرم قال و ايديكم الى المرافق و الثاني ان العظم المستدير الموضوع في المفصل شيء خفي لا يعرفه
الا المشرحون و العظمان الناتيان في طرفي الساق محسوسان معلومان لكل احد و مناط التكاليف
العامة يجب ان يكون امرا ظاهرا لا امرا خفيا الثالث ما روي عن النبي صلعم انه قال
الصقوا الكعاب بالكعاب و لا شك ان المراد ما ذكرناه الرابع ان الكعب مأخوذ
من الشرف و الارتفاع و منه جارية كاعب اذا نتأ ثديها و منه الكعب
لكل ما له ارتفاع حجة الامامية ان اسم الكعب واقع على العظم المخصوص الموجود في ارجل
جميع الحيوانات فوجب ان يكون في حق الانسان كذلك و ايضا المفصل يسمى كعبا و منه
كعوب الرمح لمفاصله و في وسط القدم مفصل و الجواب ان مناط التكاليف
يجب ان يكون شيئا ظاهرا و الذي ذكرناه اظهر فوجب ان يكون الكعب هو هو انتهى
و يظهر من هذا الكلام ان النزاع بين الامامية و بين غيرهم انما هو في موضوع الحكم الشرعي
و ما هو المقصود من الآية الشريفة بعد تسالم على ان الكعب اسم للعظم المخصوص و وقوعه في
ظهر القدم و ان المفصل يطلق على الذي من افراده مفصل الساق و القدم ايضا من معانيه
حقيقة فالمسئلة ليست لغوية بل قد عرفت ان من زعم صحة اطلاق الكعب على الظنبوب
فانه هو يزعم انه ذلك العظم المخصوص لا انه اطلاق مستقل مغاير للاول فا
الاشكال في المراد من هذه الجهة يرتفع بالتامل فيما عرفت من ان العظم المخصوص الواقع
في الملتقى و انه مغاير لهذا العظم و بعد هذا لا يبقى اشكال اخر الا من حيث انه لم

يعرف الكعب الذي خلقه فالمعنى الفوق لا يثبت مرامهم اقرب بالالتزام بجميعه تعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا ولو سلم ان اطلاق الكعب على الظنبوبة صحيح فلا نسلم انه حقيقة وعلى تقدير الاشتراك
فلا بد من القرينة على التعيين فالنزاع بين الفريقين لا بد ان يكون بعد التسالم على الامرين
صحة الاطلاق وكونه على وجه الحقيقة فنقول ان عدوله تعالى عن الجمع الذي جعل غاية للايدي
الى التثنية مما يدل على ارادة ما عليه اصحابنا ولو اراد الظنبوبتين لوجب ان يقول الى الكعاب
فان الموضوع للحكم جميع المكلفين وهذا هو الوجه يا ايها الذين امنوا اذا قمتم وقوله
فاغسلوا وقوله وجوهكم وقوله وايديكم وقوله الى المرافق وقوله وامسحوا وقوله برؤوسكم
وقوله وارجلكم فان هذه الفقرات كلها مبنية على ان الموضوع جميع المكلفين ولا اشكال
في ان جميع الناس لهم كعاب على القولين كما انه لا اشكال في ان تثنية الكعب انما
هو بلحاظ كل مكلف لا بلحاظ الجميع وكل شخص له كعبان على طريقة اهل البيت عليهم السلام
واما على مذهب مخالفيهم فلكل شخص ايضا اربع كعاب فغاية يصح الجمع بالنسبة الى
الجميع كعاب حتى على طريقتنا وبالنسبة الى كل شخص ايضا كعاب على طريقتهم
وكعبان على طريقتنا فالعدول عما التزم به من الجميع في جميع فقرات الكلام
الى التثنية تنصيص بان لكل مكلف كعبين والا لم يكن وجه لعدم ملاحظة
كل شخص في هذا الحكم الا في هذا المقام توضيح ذلك ان اطلاق الكعب
لما كان شايعا في السنة اهل السنة على الظنبوبتين كما هو الحال الى الان
وكان

وكان الحكم متعلقا بظهر القدم المحدود بالمفصل المحاذي للعظم الناتئ بالكعب عدل عز من قائل
عن ملاحظة الجميع الى ملاحظة كل شخص وخص هذه الفقرة بهذا اللحاظ بالتثنية على هذا المعنى
فانه لا يستقيم الا على كون الكعب في كل شخص اثنين فظهر ان ما استند اليه اولا في حجج الجمهور
من ان الذي كان ينبغي على طريقة الامامية ان يقول الى الكعاب لان الكائن في كل رجل
كعب واحد كما في المرفق فان وحدة الكعب في كل رجل يستلزم التثنية والعدول عن الجمع
اليهما لان الملحوظ شخص كل مكلف لا كل رجل ولا ملازمة بين وحدة الكعب في كل رجل
والتعبير بالجمع بل اللازم على تقدير كون الملحوظ كل عضو التعبير بالمرفق لا المرافق فالمصحح
للجمع في المرفق انما هو كون الملحوظ جميع الناس ومع هذا اللحاظ لا يجوز التثنية بل يتعين
الجمع لان الموجود في الجميع الكعاب لا الكعبان والحاصل ان الجمعية في المرافق مبنية
على صرف النظر عن كل شخص وقصر النظر على الجميع والا فمع قطع النظر الى كل شخص وجب
احد الامرين احدهما الافراد وهذا على تقدير ارادة الجنس المتساوي نسبته الى القليل
والكثير او على تقدير ارادة الفرد على تقدير كون الموضوع كل يد من الايادي فكان
الذي ينبغي التعبير بالكعب المفرد في المقام ايضا واما التثنية فهي مبنية على لحاظ
خصوصية كل رجل لا تاتي بالقياس الى المرافق فانه لم يلاحظ فيه خصوص كل عضو قطعا
فهذا المعنى غير محتمل وانما الامر دائر بين امرين ملاحظة جميع المكلفين كما في المرافق
فانها لا تحتمل الا هذا المعنى وهذا لا يستقيم في الكعبين وملاحظة كل مكلف

وهذا على تقدير اشتمال كل قدم على كعبين تقتضي الجمعية الغير كما كان يقتضيها على تقدير
اشتمال كل قدم على كعب كما يكون لكل مكلف كعبان فظهر ان القياس على المرافق تقتضي
بطلان ما عليه الجمهور ومن ثم يجيب الى هذا خالفهم من نور والى ما حققناه ينظر ما افاده اية الله
في المنتهى حيث قال بعد ما ذكره مذهب اصحابنا في الكعب لنا وجوه احدها قوله تعالى الى الكعبين
فدل على ان في الرجلين كعبين لا غير ولو اراد ما ذكروه لكانت كعاب الرجل اربعة
فان لكل قدم كعبين انتهى فانا نجد ان من المعلوم بالاستقراء والتام في تمام الآيات
ان الاحكام المتعلقة بالاعضاء وما يلاحظ فيها كل عضو عضو كاية السرقة والمحاربة
بل الغالب فيها ملاحظة جميع المكلفين فغاية الامر قصر النظر على الشخص ومن المعلوم ان
كل شخص له كعبان على مذهبنا وهذا معنى قوله في الجواب عن استدلال الجمهور بالآية
حيث قال انه تم على رجل كل واحد من المتطهرين ومعلوم تحقق ان في كل رجل كعبين
وهذا اولى فان التكليف يتناول الرجلين معا والخطاب الى المتعلق بهما اشبه
ولا استبعاد في الجمع بالقياس الى الجمع وفي التثنية بالقياس الى المكلف والاول
كالمرافق والثاني كالكعبين انتهى ومحصله ان الحكم للمكلف والخطاب اليه فالانسب
الاستقصاء وظيفته وهو وجوب مسح رجليه الى الكعبين واما الى الكعب فلا استقصاء
فيه لانه انما يدل على وظيفة الشخص بالنسبة الى كل رجل واما ان كل شخص يجب
عليه مسح رجليه لا اقل ولا ازيد فلا واما الكعاب فانه كان من قبيل الى اتى
فهو

فهو مبني على ملاحظة الجميع واما بالنسبة الى الشخص فتعين التعبير به على طريقتهم ولا يجوز على
طريقتنا والحاصل ان الامر دائر بين امرين بعد صرف النظر عن جميع المكلفين احدهما قصر
النظر على كل شخص والآخر ملاحظة كل عضو عضو والاول انسب لان الخطاب اليه
ووظيفته مسح رجليه الى الكعبين لا رجل واحد الى الكعب او كعبين هذا المحصل مرام
والاحسن ما حققناه من ان الظهورتين فيهما ان الكعبين عند العامة فلا داعي الى
تغيير الاسلوب لو كان المقصود افادة هذا المعنى وانما الذي يتوقف على تغير سبك
هذا الباب ودفع هذا التوهم وصرف اذهان العامة الى ما عليه الخاصة بافادة
ان لكل شخص كعبين كي لا يتوهم ان المقصود ما يزعمه العوام من الظهورتين فان لكل انسان
اربع ظهورات واما قوله ولا استبعاد في الجمع الخ فلا يحصل له لان ترك الجمعية
والعدول منها الى التثنية امر معلوم عند الفريقين ولا مجال للاستبعاد من امر معلوم
الوقوع والخصم انما يدعي على ان لكل رجل كعبين فهو يسئل عن الفارق بين المقام
وبين المقام وليس جوابه انه لا استبعاد في الفرق فانه انما يسئل عن الموجب واحد يقول
ان الفرق غير بعيد والقول السديد ما حققناه من ان التثنية رفع ما يتوهمه العامة
وتوقع بعض الخواص بزعمه ان الآية نزلت على فهم العامة فعدل عن ملاحظة الجميع
الى ملاحظة كل شخص وثنى الكعب كي لا يتوهم ان الانسان له اربع كعاب مع ان
كل عضو انما له كعبان وقال علم الهدى في الانتصار كيف قال الى الكعبين

وعلى انه بحكم ليس في ظهر رجل الا كعب واحد فقد ان الله تعالى اراد رجل كل متطهر وفي الرجلين
كعبان على مذهبنا ولو بنى الكلام على ظاهره لقال وارجلكم الى الكعاب والعدول عن لفظ
ارجلكم الى ان المراد ارجل كل متطهر او في حملها على كل رجل وتكلف على تاويل اخبار
يتعلق بها في ان الكعب الذي في جانب القدم بما يستغني منها عن ذكره انتهى وفي كرر
في مقام الاستدلال على ان الكعبين في ظهر القدم ولقوله تعالى الى الكعبين ولو اراد الظنبوبتين
لقال الى الكعاب انتهى واما الوجه الثالث ففي ان اوله الجمهور ففيه اولا انك عرفت ان
اطلاق الكعب على الظنبوبتين غلط وان كان من يسميها كعبا فانما القصور منه ادراك
وجود ذلك العظم في ظهر القدم ولا يجوز حمل كلام الله الذي هو المعجز للنبوة الخارج عن طاقة
البشر على الغلط فلا يجوز ان يوافق الرب سبحانه اشتباه العوام في التكلم ليسهل
عليهم فهم كلامه وثانيا انه لو صح اطلاق الكعب على النجم فلا ريب في صحة اطلاقه
على العظم الواقع في ملتقى الساق والقدم ايضا فان هذا العظم يتامل فيه احد وليست
تسميته بالكعب مما يختص به قوم دون قوم او مما لا يعرفه القوم وانما يخفى عليهم وجوده
في ظهر القدم والواجب ان يكون المراد باللفظ ما يعرفه الناس ولا اشكال في
فهم العظم المخصوص من الكعب فانه حقيقة فيه بلا ريب ولكن من يراه يعرف انه كعب
حتى لو كان هذا العظم بارزا في ظهر القدم كالظنبوبة في الساق لم يذهب احد
الى ان المراد الظنبوبة وليس هذا الا من جهة ان فهمه من اللفظ ليس ببعيد عن الاذهان
بل هو

بل هو اقرب المعاني اليه وخفي على العامة لوجود الكعب في ظهر القدم لا ينافي كونه معنى
اللفظ عندهم بل اظهر المعاني فانه حقق ذهنهم بان المراد الظنبوبة انما هو من جهة ان الغفلة
عن وجود ذلك العظم في ظهر القدم حتى انهم لو استيقظوا من نوم الغفلة وحملوا هذا المعنى
وهو وجود ذلك العظم الناتي هناك لم يزعموا ما زعموا فليس هذا الاعتقاد من جهة
دلالة اللفظ عندهم على ذلك بل من جهة غفلتهم عن حقيقة الحال والتكاليف العامة
يجب ان يكون العبارات مطابقة الدلالات العرفية لا موافقة للغفلات العامية
وثالثا ان من الواضح ان الكتاب العزيز انما يجب ان يكون منطبقا على الموازين العرفية
وان كان مجملا فانه ربما يبين باية اخرى او ببيان المفسر وصعوبة فهم الايات بل
خصوص ايات الاحكام على العوام مما لا يخفى على ذي مسكة اترى ان العامة يفهمون من
من ايات الاحكام ما لا يطلع عليه الا العلماء والاعلام بل لا يظهر حقيقة الحال في كثير
من المقامات الا للانبياء من اهل الذكر بل هو انما يستفاد من صدور الذين اوتوا العلم ولا عرف
القران الا من خوطب به واما رابعا فلا اشكال في ان وجود هذا العظم في ارجل جميع
الحيوانات ام ليس وفي خصوص الانسان لا يعرف بالاستقراء ولا يتوقف على
فن التشريح واهل التشريح لم يعرفوا هذا الا بالاحساس وانما التوقف على فن
التشريح للاطلاع على فوائده واسراره فمن لم ير هذا العظم في خصوص حيوان من الحيوانات
لم يطلع عليه بالاستقراء التام بل في خصوص الانسان فان يتمكن من الاطلاع عليه كل احد

بلا خطة حال القتال والموت بعد تولي الدعف، وليس هذا في الضعف واما خامسا فمع
تقدير كون الاطلاع على هذا العظم في الاسرار واشتمال القدم على المفصل ليس كلما ضرورة
مغايرة الساق والقدم واتصال احدهما بالاخر وفي ظهر القدم امران يطلق الكعب
على كل منهما حقيقة احدهما العظم المخصوص والاخر المفصل بين الساق والقدم ولو كان الاول
خفيا والثاني كذلك يراهما الناس في غاية الظهور وقد رأيت ما في الصحاح من ان كون العظم
المخصوص في ظهر القدم امر معلوم عند الناس وانما انكره الاصمعي ويقتضي ما حكاه عن تفسير
العوام ان الاصمعي ايضا موافق للناس ولعله زالت عنه الشبهة بعد حين
فاختار ما عليه الناس وبالجملة فهذا الدليل ايضا فاسد بل يدل على مذهبنا ايضا حيث ان
الواجب انما هو كون الكتاب السماوي على طبق المحاورات العرفية ولا يعتبر فيه عدم
الاشتمال على الدلالات الدقيقة بل يقتضي كونه معجزا ان يكون افصح ما يتصور
وقد عرفت ان الكعب عند الناس في ظهر القدم وانما المفصلية كعب عند العامة
في مقابل الخاصة وهذا الوهم يمكن اشارة الى انه غلط فلا اقل عدم الفصاحة
واما الثالث فان كان المراد به ما رواه نعمان بن بشير انه قال عليه السلام سووا صفوفكم وليخالفن الله بين
قلوبكم قال فلقد رأيت الرجل منا يلصق كعبه بكعب صاحبه ومنكبه بمنكبه
فلا دلالة له على انه قوله ص وانما هو قول نعمان ولو كانت رواية غيرها فمع
تقدير الصحة لا يدل الا على الاطلاق ولعله نقله بالمعنى والاطلاق في الراوي
ولا مانع

ولا مانع في تكلم النبي صلى الله عليه مع الناس على ما تداول بينهم وان كان غلطا لاجل التفهيم
وليس كل مقام يقتضي الفصاحة وبه يظهر الجواب عما استدلوا به من رواية انس ان
رسول الله ص كان في سوق ذي المجاز وعليه جبة حمراء وهو يقول يا ايها الناس قولوا لا اله
الا الله تفلحوا ورجل يتبعه ويرميه بالحجارة حتى ادمى عرقوبه وكعبيه مع انه كان يمكن ان
يقال عليه احيانا فيصيب المرمى ظهر قدميه واما الرابع فمع انه في نفسه غلط لا يترتب
عليه شيء على تقدير الصحة اما الاول فلان الكعب بالمعنى الوصفي هو الا شيئا المتصف
وكل ما له ارتفاع لا يسمى كعبا قطعا واما الثاني فانما يراد في اعلا الكعب مجاز لا حقيقة
اتفاقا لا في نفس الكعب لكون الكعب من الشرف من الخرافات وقوله ومنه جارية كاعب
اذا اشتد ثدييها ايضا غلط لما بيناه مفصلا وما في القاموس من علو الشرف والمجد من معاني
الكعب ايضا غلط وليس الا من قبيل توهم كون كل العظم الناشز فوق القدم وانه شرع
في طرفيها معنى مستقلا للكعب وقد عرفت انه خلاف ما اتفقت عليه الكلمة فان
كلا من اللغويين يثبت لاحدهما وينفي الاخر ولهذا لم يذكر هذا المعنى غيره وانما
ذكر وحديث القبقبة المشتمل على علو الكعب وغيره وليس هذا بعجب من توهم ابن الاثير
والفيومي ان كعب القناة نفس الانبوبة لا ما بين الانبوبتين واما الثاني فلان
اطلاق الكعب على العظم الواقع في ظهر القدم لا خلاف فيه وكذا على المفصل فلكون
الكعب ماخوذا من الشرف والعلو ان كان دليلا على جواز الاستعمال او كونه مجازا

ثم يبقى بحال لهذه المقالة فان كون الكعب حقيقة في مفصل العظام وفي هذا العظم
المخصوص المعروف بلغ حد الضرورة وانما الشك في صحة الاطلاق على الظنبوبة وان
كان بعض جعله قرينة على اراده فواضح الخفاء وفي المذهب استدلال الجمهور
بقول ابي عبيدة ان الكعب هو الذي في اصل القدم ينتهي الساق اليه بمنزلة كعاب
القناة فان هذا اصرح ما يمكن ان يكون فيما عليه اصحابنا فان الذي في اصل القدم انما هو
ذلك العظم على ما عرفت مفصله واما الظنبوبة فليست في القدم بل انما هي من الساق
والساق ما ينتهي الى ذلك العظم حيث انه يوصل بين العظمان واما الظنبوبتان فلا
ينتهي اليهما الساق بل هي من الساق الذي ينتهي الى ذلك العظم وكذا قوله بمنزلة
كعاب القناة فانه تصريح بانه المفصل بين العظمين والظنبوبتان ليستا في المفصل
بل المفصل في ظهر القدم كما عرفت من علماء التشريح بل هو معلوم بالعيان فهذا الشهود دليل
لنا وعليهم وليس قول ابي جعفر ع الذي هو الاصل فيما عليه اهل الحق باصرح
ما حكي عن ابي عبيدة ويظهر مما ذكرناه من ان الاسلم على كون الكعب حقيقة في العظم
المخصوص وفي المفصل احتجاج اصحابنا الذي حكوه ولم يتعرضوا عليه الا بانه
الظنبوبة اظهر ولم ينكر وكون ذلك العظم او المفصل كعبا ولا وقوعه في ظهر
القدم ومحصل الاستدلال اصحابنا الذي نقله الرازي ان الكعب في كل حيوان
عبارة عن العظم المعروف في هو موجود في كل حيوان وحيث انه موجود في الانسان

لوجوده

لوجوده في جميع الحيوانات ولا نعلم من الكعب المضاف الى كل حيوان الا ذلك العظم فلا بد
ان يكون في الانسان كذلك لعدم الفرق واتحاد المناط ونفيه بين الكعب وعظم الساق مفصل لكل مفصل من
مفاصل الخلق كعب اتفاقا ومع انه اقرب فلا وجه للعدول عنه الى غيره من الكعاب وما اجاب به
عنها من ان الظنبوبة اظهر لا معنى له في مقابل هذين الدليلين لان مقتضى الاول انه لا نعلم من كعب
كل حيوان الا ذلك العظم فلا بد ان يكون في الانسان كذلك ومقتضاه انه اظهر ايضا حيث
يضاف الى الحيوان ومقتضى الثاني ان هذا المفصل المحاذي لذلك العظم كعب حقيقة ولا
خفاء فيه فهو اظهر في كونه عندية من غيره ولو كان اطلاقه عليه ايضا حقيقة هذا وقد عرفت
ان ظهور اللفظ في هذا العظم مما لا ريب فيه وان لم يكن مضافا الى حيوان ولهذا صرح بعض
اللغويين بان الكعب بقول مطلق عبارة عما في ارجل الحيوانات هذا محل القول فيما وقع فيه
النزاع بيننا وبين اهل الخلاف فتبين ان الظنبوبة ليست كعبا وان اطلاق الكعب
عليها غلط بل انما نشأ من عدم معرفة ذلك العظم المخصوص بعد ثم على ان الكعب لم
لا لغيره وان اطلق على غيره باعتبار المعنى الاصلي الوصفي حقيقة كمفاصل العظام ومع نقول
ان اطلاق الكعب على قبة القدم ايضا غلط بالمعنى الذي توهم الاولا خر بل اوضح فسادا من اطلاقه
على الظنبوبة لان الاطلاق على الظنبوبة شايع في اللغة لما شاته ولو غلطا واما معقد الشراك
وظهر القدم وقبته ليس شيء منها من حيث الذات بمعنى للكعب وانما الكعب ذلك العظم
الواقع في ظهر القدم حيث يكون معقد الشراك والوسط والمفصل ايضا في ظهر القدم

فان احدا من أئمة اللغة وخبراء أهلها لم يعدّ هذا معنى مستقلا وتعيين محلّ العظم المخصوص في ظهر القدم
لا ربط له بكونه معنى مستقلا للكعب وما في الفقه موسى من عدّه العظم الناشز في ظهر القدم من معانيه
في مقابل ما يليق به خلط منه بين العنوان وهو العظم الناشز في ظهر القدم والذي ليس مغايرا
لما يليق به بل هو هو على ما عرفت من كلمات علماء التشريح وبين ما طبقه عليه اي العظم المبين
ارتفاعه في ظاهر القدم الا ترى ان غيره لم يذكره معنى مستقلا في مقابل الظنبوبين بل صرّح
في الصحاح بان العظم الواقع في ملتقى الساق والقدم المسمى بالكعب اختلف فيه وساير الناس
فذهب الناس الى انه في ظهر القدم والاصمعي خالفهم في ذلك فخصوصية ظهر القدم ليست معتبرة
في المعنى الذي سمي قطعا وانما ظهر عنده من عدا الاصمعي محل الكعب فهو جمع بين المحل والمعنى مرتين
وجعلهما معنيين كما ان غيره جمع بين المعنى والمحل ففي النهاية الكعبان العظمان الناتئان
عند مفصل الساق والقدم عن الجنبين وقد عرفت ان خصوصية الجنبين خارجة عن اصل
المعنى اختلف الشيعة وجمع من العامة فيها مع غيرهم لا لاختلاف في تعيين محل المسمى
لا في اصل التسمية وصاحب القاموس جمع بين هذا بين المختلفين وهو جمع بين المتنافيين فان كلا
من الفريقين اثبت احد المحلين فانكر الآخر وبالتامل في كلمات الفريقين يتضح هذا المعنى
غاية الاتضاح وكيف يخفى على مثل الاصمعي مثل ذلك لو كان من المعاني العرفية الظاهرة
وانما خفي عليه وعلى غيره كون ذلك العظم المستور في هذا الموضع لا اصل التسمية فان اصل
التسمية مع تباين المسمى مما لا يخفى على احد فان التسمية مما لا يختص بالاطلاع عليها

وقوم

قوم دون آخرين وانما يخفى المراد بعد تبين معنى الكلمة للاشتراك وخفاء القراين فقد تبين ان
الكعب له معنى وصفي يطلق باعتباره على مفاصل العظام وما بين الاذناب من غير ريب وله
معنى اسمي يطلق باعتباره على العظم المخصوص حقيقة بالضرورة وقد وقع الخلاف في انه عن
الجنبين او في ظهر القدم واما كون كل من الظنبوبين وما في ظهر القدم معنى مستقلا للكعب فهو على
خلاف ما اجمعوا عليه وليت شعري ان هذا الرجل كيف خفي عليه هذا الاختلاف في انتزاع العظم
فجمع بين المتنافيين وعدهما معنيين والحاصل ان اهل اللغة في هذا المقام بين من اهمل قيد الجنبين
وظهر القدم واقتصر على نفس العنوان وهو كونه عظما في مفصل القدم ينتهي اليه الساق كالجوهري
والجوهري فانه قال انه الناشز في ملتقى الساق والقدم وبين من ذكر القيد وصرّح بوقوع
الخلاف فيه فما صنعه من الجمع خلاف ما اطبقوا عليه وليس هذا باعجب من خفاء معنى الكعب
القاه على غيره فلم يميز بين نفس الشئ وبين مفصله ومنشأ الكلام الاخير تعسف العلامة
من اهل هذا الظهر ان اطلاق الكعب على قبة القدم من حيث انه كعب بحيث يكون معنى
مستقلا من المعاني مما اتفقت الكلمة على خلافه لعدم تعرض احد من اهل اللغة الذين عرفت
حال نقله مع تصريحهم على استقصاء المعاني وكيف يمكن لاحد هذه الدعوى مع ان في
قبة القدم جهتان العظم المخصوص والمفصل على ما سيظهر ان شاء الله كل منهما معنى للكعب
فمن يثبت ان قبة القدم في نفسها معنى مستقلا مع ان طريقة معرفة المعاني
منحصرة في الاستعمال وتعلق حكم بهذا الموضع المعبر عنه بالكعب اعم فلعله
باعتبار آخر ثم توهم بعضهم انه في ظاهر القدم نشوزا وعلوا يصح باعتباره الاطلاق

الكعب عليها وهذا التوهم فاسد حيث ان منشأ توهم الكعب شيء الجارية وقد عرفت انه ليس
بهذا الاعتبار لعدم الاطراد حتى تمسك بعض اصحابنا بهذا التمسك بعض اهل الخلاف
به في الظنبوبة هذا حال استعماله في قبة القدم من حيث هي فان العرب عليه
يظهر هذا التوهم من احد ممن تقدم على الشهيد الاول فانه هو الذي زعم ان قبة القدم هو
المرتفع في ظهرها انما شمر للمفصل وانها غير مستحق للكعب قال ابن الجنيد
الكعب في ظهر القدم دون عظم الساق وهو المفصل الذي هو قدام العرقوب
وهذا صريح في ان مقصوده افادة ما في خبر الاخوين فان الظنبوبتين في اسفل العرقوب
فانه من عظم الساق وان عبارة اصرح من قوله وهو المفصل في ان اطلاقه على ظهر
القدم ليس من حيث هو كعب واوضحه بانه قدام العرقوب فان الظنبوبة في اسفل
العرقوب لان العرقوب على ما في القاموس عصب غليظ فوق عقب الانسان
وفي مصباح المنير العرقوب عصب موتر خلف الكعبين وقد عرفت مذهبه في
الكعبين وانهما الظنبوبتان فهو واقع خلف الساقين والظنبوبتان ناتئان عن يمين
الساق ويسيرتها فان الظنبوبة في اسفل العرقوب لا قدامه فالعرقوب خلف
الكعب على مذهبنا لا على مذهبه والاحسن ما في النهاية حيث قال في حديث
القاسم كان يقول للجزار لا تعرقبها اي لا تقطع عرقوبها وهو الوتر الذي
خلف الكعبين بين مفصل القدم والساق من ذوات الاربع وهو من
الانسان فوق العقب انتهى فما اطلقه المصباح غلط واضح فان
العقب

فان العقب والعرقوب متحاذيان بالضرورة ولهذا تمسك المخالفون بوجوب غسل العقب
بما روي عن النبي صلعم انه قال ويل للعراقيب من النار واجاب عنه اصحابنا بما روي من
اختلاف العرب كانوا يبولون وهم قيام فيترشش البول على اعقابهم وارجلهم
فلا يغسلونها ويدخلون المسجد للصلاة وبالجملة فالمستفاد من هذا الكلام ما في
رواية ميسر عن ابي جعفر ع في صفة وضوء رسول الله صلعم ثم وضع يده على ظهر القدم ثم قال
هذا هو الكعب قال واومى بيده الى اسفل العرقوب ثم قال هذا هو الظنبوب فالظنبوب
في اسفل العرقوب ولكنه اعلى من القدم فانه ينتهي بالعقب والساق فوق القدم
فالكعب في اعلى القدم وفي اسفل الساق فلا منافاة بين ما في رواية الاخوين
من انه اسفل من ذلك اي من عظم الساق وبين ما في هذه الرواية من ان الظنبوب
في اسفل العرقوب لان العرقوب ينتهي الى العقب والحاصل ان ابن الجنيد اجتهد
في توضيح ما عليه اصحابنا ودفع ما توهم اكثر المخالفين فقال اولا انه في ظهر القدم
فان عدم كون الظنبوب كعبا واضح وقد عرفت ان الاختلاف بين القائلين بالمسح
وبين القائلين بالغسل انما هو في ذلك ثم اوضحه بقوله دون عظم الساق يعني
ان ما عليه جمهور المخالفين انما هو عظم ومن المعلوم عند الجميع ان الكعب من عظم م
ولهذا صرح في التهذيب والمصباح بانه عن جنبي القدم مع انه مناقض لما تصف به
الظنبوب واليه اشار الباقر ع حيث قال انه عظم الساق ثم اراد ازدياد الوضوح
فقال وهو المفصل اي بين الساق والقدم يعني انه اول عظام القدم الواقع في المفصل

لانفس الساق ثم قال هو قدام العرقوب فانه انما وقع بحذاء المفصل لان العرقوب مؤخر
الساق والمفصل الذي وقع فيه هذا العظم قدام الساق فهو كما عرفت جمع جميع ما في الروايات
والاراد التنبيه على ان الاختلاف في التعبير مبني على تفاوت المفادين وتطابقهما
وهذا انما كلام المطلع عليه في هذا المقام وقال المفيد الكعبان هما قبتا القدمين بين
امام الساقين وليسوا بها الكعبين بل هو عظام الساق ما بين المفصل والمشط وليس
الاعظم التي عن اليمين والشمال من الساقين الخارجة عنها كما يظن ذلك العامة
ويسمونها الكعبين بل هو عظام الساق والعرقوب يستر كل واحد منهما ظنبوبا و
الكعب في كل قدم واحد وهو ما علا منه في وسطه على ما ذكرناه ويتصل به العظم الزورقي
والاخمص والارتفاع المحسوس يستندان اليه وبعده عظام الرسغ وبعدها
عظام المشط وبعدها الاصابع المعبر عنها بالسلاميات وبين المفصل والمشط عظام
الرسغ والزورقي والكعب وبعدهما الا اذا اتى في المشط وقيل انه اعم في العرف
من الرسغ فالكعب يكون عبارة عن الزورقي باعتبار ارتفاع جانبه الانسي
ليتحد به فان الاخمص من اجل تقعر جانبه الوحشي او يكون عبارة عن
خصوص حدبته ومن المعلوم ان هذا العظم لا يسمى كعبا في لغة العرب بل شاعت
تسميته كعبا اظهر مما نبه عليه من ان ما عن جنبي الساق عند العرب لا يسمى كعبا
وانما يسمى ظنبوبا فان العامة تزعم الظنبوب كعبا واما الزورقي فلم يتوهم كونه
احد ولم يسم بهذا الاسم حتى غلط مع ان ما بين المفصل والمشط لا يمكن ان يلتزم
بانه كعب كله وكيف يمكن ان يتوهم ان اكثر ظهر القدم كعب وخصوص المرتفع

ثم ذهب

ثم ذهب الزورقي جزء من اجزاء كثيرة يصدق على الجميع انه ما بين المفصل والمشط الا ان
يكون مقصوده ان هذا المرتفع الواقع بين المفصل والمشط هو الكعب فمع هذا فالكعب
جزء من الانسي من الزورقي لا تمام الزورقي باعتبار اشتماله على هذا الارتفاع والا لم
يكن وجه لكون وسط غاية بل الغاية ح اما اخر الرسغ واما المفصل على الوجهين من خروج
الغاية ودخولها والالتزام بان الكعب في لسان العرب يطلق على هذا الجزء من الزورقي
مخالف للضرورة وقد عرفت الاطباق على انه ليس من معانيه مع انه لو كان معنى مستقلا للكعب
او مصداقا للمعنى الاصلي لم يكن لما ذهب اليه الخلاف وجه وما كان لكونه مما يختص به
الخاصة الذي يظهر من قول الباقر معنى فانه امر محسوس وليس من قبيل ذلك العظم
مستورا لا يعرفه الا المشرحون وما كان لقول يحيى ابن حريث معنى فان معنى هذا
الكلام انه ما كان يرى كعبا في ظهر القدم الا بعد يوم القتل يوم زيد وهذا العظم
المستور هو الذي يراه الامامية كعبا فمقتضى كلام صاحب النهاية لانه قال
ومنه قول يحيى كما صرح الرازي وانت خبير مع انه قال في كتاب الحدود في
المقنعة وان سرق ثانية من حرز ما قيمته ربع دينار فصاعدا قطعت رجله اليسرى
من اصل الساق وترك له مؤخر القدم يعتمد عليه انتهى وهذا صريح في ان السارق
يقطع من اصل الساق مع ان من المعلوم انه يقطع من الكعب فمقتضى هذا الكلام
ان الكعب عنده في اصل الساق المعبر عنه بالمفصل وكيف يمكن ان يقع ان
اصل الساق ما بين المفصل والمشط قال الشيخ في كتبه بل اكثر الاصحاب ان

الكعبين هما العظمان في وسط القدم اما النشو فهو في حضيض هذا العظم في بين العظام
واما كونه في الوسط فهو مما لا اشكال عندهم ايضا بالنسبة الى ذلك العظم الواقع تحت
الساق فان اصحابنا صرحوا بكون ذلك العظم في الوسط ولم ينكر عليهم المخالفون
وسيظهر وجه كون عظم الساق على وسط القدم انتهى وقال علم الهدى في عد ما انفرد
به الامامية في الاستبصار الكعبان هما العظمان الناتيان في ظهر القدم عند معقد
الشراك ووافقهم محمد بن الحسن صاحب ابي حنيفة في ان الكعب هو ما ذكرناه
وان كان يوجب غسل الرجلين الى هذا الموضع والدليل على صحة هذا المذهب
بعد ما ابطلها الاجماع الذي تقدم ذكره ان كل من اوجب من الامة في الرجلين
المسح دون غيره يوجب المسح على الصفة التي ذكرناها على ان الكعب هو الذي
ذكر في ظهر القدم فالقول بخلاف ذلك خارج عن الاجماع انتهى اما النشو
فقد عرفت انه من خواص ذلك العظم واما كونه في ظهر القدم فهو كذلك ايضا
والغرض الرد على من زعم انه في اسفل الساق وهو قريب وقال ابو الصلاح
هما معقد الشراك وكذا الديلمي في المراسم وهذا ايضا للرد على من زعم انه خارج
عن ظهر القدم ولا اشكال في ان ذلك العظم في ظهر القدم تحت الساق
وفي تذكرة الكعبان هما العظمان اللذان في ظهر القدم عند معقد الشراك انتهى
فاقتصر على الوصفين كونهما في ظهر القدم الذي يتميز ما عليه الامامية عما
عليه المخالفون وكونهما عند المعقد ومن المعلوم ان الشراك انما يعقدان في العظم
المحدب الذي هو المقصود حتى في الاخبار كما صرح به الشيخ في التهذيب

المفصل

المفصل بين الساق والقدم وبالجملة فاصحابنا قاطبة في هذا المقام دفع ما توهمه
المخالفون من ان الكعبين هما الظنبوبتان وليس نظرهم الى ان ظهر القدم من حيث هو
كله كعب باعتبار ما يرى فيه من ارتفاع العظم وعلوه ولهذا نسب الرازي الى
الامامية ان الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب الغنم والبقر موضوع تحت عظم
الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم ومن هذا ايضا يظهر ان المفصل من حيث
هو ليس كعبا في هذا المقام وان صح اطلاق الكعب عليه بمعنى ان المراد في الاية عند
اصحابنا هو المعنى الاول وهو ذلك العظم المستدير والمفصل مجاور له وقال الفاضل
النيشابوري قالت الامامية وكل من قال بالمسح ان الكعب عظم مستدير موضوع
تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم كما في ارجل جميع الحيوانات
والمفصل يسمى كعبا ومنه كعوب الرمح لمفاصله انتهى وهذا صريح في ان موضوع
الحكم عند الامامية انما هو ذلك العظم وان كان المفصل المجاور له كعبا حقيقة وما عن
العلامة اللغوي في كتاب الكعب ايضا لا يدل الا انه العظم المستدير فانه قال الكعب
هو الناشز في سواء ظهر القدم امام الساق حيث يقع معقد الشراك من المفصل
انتهى اما النشوز فقد عرفت اتصاف ذلك العظم به بل هو من اظهر خواصه حتى انه
صح باعتباره قولهم كعب ثدي الجارية على ما حققناه واما كونه في سواء ظهر القدم
فهو موافق لما افاده شيخ الطائفة في ط وحكى عنه في ساير كتبه وقد نقله المخالفون
من اصحابنا بالنسبة الى العظم الواقع تحت الساق واما كونه امام الساق فهو

للرد على المخالفين من انه الظنبوب اي راس عظم الساق ومن المعلوم ان ذلك العظم امام
الساق فهو موافق لما في الاخبار واما كونه عند معقد الشراك فلا اشكال في انطباقه
عليه لان الشراك ايضا معقد على المفصل وقد عرفت ان ذلك العظم واقع هناك
وبالجملة فلا اشكال في ان موضوع الحكم عند اصحابنا قاطبة ما ينطبق عليه عناوين
مختلفة النشوز والوقوع في سواء ظهر القدم المعبر عنه بالوسط تارة وبالقبة اخرى
وكونه في ملتقى الساق والقدم وكونه في اصل القدم وانتهاء الساق اليه وكونه
في المفصل بين العظمين الى غير ذلك من العناوين المتصادقة فان اختلاف التعبير
في اخبارنا وكلمات اصحابنا ليس مبنيا على اختلافهم في المعنى ضرورة ان المسألة
لم يكن فيها الا قولين فاصحابنا قاطبة وكثير من الجمهور متفقون على ان وظيفة
الرجلين ينتهي بانتهاء ظهر القدم ولا تعلق لها بالظنبوبة واكثر اهل الخلاف
على انهما اي الغاية للغسل الواجب هذا ما اطبقوا عليه واما ما عن الغراء من
انه في المشط فهو ايضا غلط واضح لان نفس المشط ليس كعبا باعترافه وليس فيه
عظم اخر وانما بعده الرسغ وليس كعبا ولا ما يتصل به وهو الزورق وكذا
ما حكاه الكشي عن ابي جعفر عم فانه اشتباه منه بل الصحيح ما رواه الاخوان
الجليلان عنه عم فكونه في المشط من قبيل توهم المفيد انه بجنبه وبين المفصل
ويمكن ان يكون المشط عبارة عن ظهر القدم في لسانهم وانما مقصود من عبر به
عدم كونه عن الجنبين ولقد عثرت بعد ما ذكرت هذا على كلام لبعض الحذاق
من ائمة اللغة يكشف عما اراده المفيد فعن عثمان القرطبي في كتاب
الافعال

الافعال وقال ابو بكر وكل شيء جمعت اطرافه فقد قبيته ومنه اشتقاق القبة فمراده
من قبة القدم ما يجتمع اليه اطرافه وهو الكعب فان منتهى جميع عظام القدم اليه والجميع
مرتبط به وهو الجامع لجميع الاطراف وعن الشارح والمهذب ان المشط عظم ظهر
القدم وعن نظام الغريب للربعي انه ظاهر القدم فالمفيد افاد لولا ان ما يجتمع اليه
اطراف القدم هو الكعب وهو ذلك العظم الذي يجمع بين الساق والقدم فكان
كونه كعبا بهذا الاعتبار فهو من قبيل كعب الاخبار وقولهم امام الساقين انما هو لابطال
توهم انه عن جنبيه فانه تصريح بانه ليس من الساق بل الساق خلفه وهذا لا ينافي كونه
تحت عظم الساق لان الغاية للمسح في ظاهر القدم والجزء المنتهي للكعب من العظم
الذي ينتهي اليه المسح انما هو امام الساق المعبر عنه بالمفصل واما كونه ما بين المفصل
والمشط فمفاده ان الخط المتوهم من اتصال الساق بالقدم متأخر عن الكعب
وعظم القدم متقدم عليه فهو خارج عنهما واقع بينهما وقد عرفت انه كذلك لان الزورقي
مرتبط به فهو وان كان تحت الساق الا ان اوله خارج بالحقيقة عن محاذات المفصل
قليلا بحيث يجوز ان يقال ان ابتداءه عين المفصل وان يقال ان المفصل متأخر عنه فالكعب
نفس المفصل مسامحة ويتصل به تحقيقا وكيف كان فمقتضى كونه بين ظهر القدم وبين
المفصل عدم كونه ظهر القدم ان قلت لا اشكال في انه في ظهر القدم كما هو صريح طائفة
من الروايات واتفاق الاصحاب عليه وقد تبين انه مما يمتاز به قول اصحابنا
عن قول اهل الخلاف فكيف يمكن ان يقال انه ليس في ظهر القدم وانه واقع

بينه وبين المفصل وهو عظم الساق الا ظهر القدم قلت انه قد يطلق ظهر القدم في مقابل بطن [illegible]
الساق كما يطلق الآن على ما يقابل الجهة وهذا معنى قول احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا عليه السلام
قال سألته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع فمسحها الى الكعبين الى ظاهر
القدم لا بمعنى لكونه غاية الا ان يكون المراد ظاهر القدم كله ومرجعه الى اخر ظهر القدم فهو
بيان للكعب يعني ان المسح ينتهي بانتهاء ظاهر القدم ومع فالمراد بالظاهر البارز منه
واما المشغول بالساق المحاط به الذي هو اساسه فهو وان كان الغيه من القدم وليس
بالطبع ولا فوقه ولا وراءه ولا احد جنبيه بل انما هو ظهره ولا منافات بين كونه من الظهر
وبين عدم رؤيته اساسا للساق الا انه لاختصاصه بكونه اساسا للساق متصلا
حتى كانه جزء منه يحسب عرفا من توابعه من غير ان يخرج عن كونه قدما كما ان الجيد
والشيخ لا اختصاصهما بهذين العنوانين صح سلب اسم المادة عنهما لا لانصرافه الى ما [illegible]
لبقائه على ما يقتضيه طبعه وان كان الطلاق الاسم عليهما بحسب الاصل حقيقة فان
السيدان ليس ذاتيا لهذا العنصر بحيث يكون بالايجاد حقيقة اخرى غير تلك الحقيقة
واوضح من هذا المثال ان سطح الدار اذا بنيت عليه غرفة فاحاطت به جدران الغرفة
سطح للدار حقيقة وليس سطحا باعتبار اخر فتدبر هذا والحاصل ان كون الكعب خصوص
ذلك العظم الذي يلعب به من الواضحات فقد صرح به قوم واشار اليه اخرون وليس
بعيدا في بعض الكلمات خفاء الامر على من لا خبرة فزعم ان المفصل من حيث هو
موضوع للحكم وكيف كان فاختلاف هذه التعبيرات ليس مبتنيا على الاختلاف في موضوع
الحكم

الحكم قطعا لما عرفت من انحصار القول في المراد بالكعبين في قولين باتفاق الفريقين
ويتضح هذا المعنى وهو عدم المنافاة بين كون موضوع الحكم هو ذلك العظم وبين
جعل المفصل بين عظم الساق والقدم موضوعا باثبات ما ورد في قطع
رجل السارق من الاخبار ففي رواية ابي بصير واذا قطعت الرجل ترك
العقب يمشي عليه وفي رواية سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام فان عاد قطع رجله
من وسط القدم وفي رواية محمد بن العدل عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له اخبرني
عن السارق لم يقطع يده اليمنى ورجله اليسرى ولا يقطع يده اليمنى ورجله اليمنى
فقال ما احسن ما سألت اذا قطعت يده اليمنى ورجله اليمنى سقط على جانبه
الايسر ولم يقدر على القيام فاذا قطعت يده اليمنى ورجله اليسرى اعتدل
واستوى قائما قلت جعلت فداك وكيف يقوم وقد قطعت رجله قال ان
القطع ليس حيث رأيت يقطع انما يقطع الرجل من الكعب ويترك من
قدميه ما يقوم عليه ويصلي ويعبد الله وفي فقه الرضا عليه السلام احمد بن محمد ابي
محمد عن السعودي عن معاوية بن عمار قال قال ابو عبد الله عليه السلام يقطع من السارق
اربع اصابع ويترك الابهام ويقطع الرجل من المفصل ويترك العقب يطأ عليه
ويظهر من هذه الاخبار انه لا يبقى من القدم للسارق الا العقب فيستوعب
القطع ظهر القدم وسيراه الكعب وشاله الى ان المفصل هو الكعب وقال
الصدوق في المقنع فان عاد قطعت رجله من وسط القدم انتهى وفي المقنعة

فان سرق ثانية من حرز ما قيمته ربع دينار فصاعدا قطعت رجله اليسرى من اصل الساق
وترك له شيء من القدم ليعتمد عليه عند قيامه في الصلاة انتهى وفي الانتصار ومما
انفردت به الامامية القول بان السارق يجب قطع يده من اصول الاصابع
وتبقى الراحة والابهام وفي الرجل يقطع من صدر القدم ويبقى له العقب وخالف
باقي الفقهاء في ذلك فذهبوا كلهم الى ان قطع اليد من الرسغ والرجل من المفصل
من غير تبقية قدم ثم قال دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع التردد ان
السنة ثم اجماع وفي النهاية قال فان سرق بعد قطع يده من حرز المقدار
الذي قدمنا ذكره قطعت رجله اليسرى من اصل الساق وترك له عقبه
يعتمد عليها في الصلاة انتهى وفي ط القطع عندنا من اصول الاصابع في اليد
وفي الرجل من عند معقد الشراك عند الناتي على ظهر القدم ويترك له ما يمشي
عليه وعندهم من الكوع وهو المفصل بين الساق والقدم انتهى وهذه
العبارة توهم التقابل بين المفصل والناتي الذي عند معقد الشراك ولكن
المقصود من القطع من المفصل الذي عليه اهل الخلاف قطع راس الساق وفصلها
عنه من مفصله وهذا على خلاف اجماع اصحابنا ولا ينافي كون قطع القدم
من الوسط من عند المفصل كما هو صريح الرضوي ومفاد سائر الاخبار حيث انها
صريحة في انه ليس الباقي بعد القطع الا العقب وهذا هو المستفاد من كلام
من صرح بانه يقطع من اصل الساق فانه عين المفصل ولقد اجاد ثم تفى
حيث قيد اسناد قطع الرجل من المفصل الى المخالفين بقوله من غير
تبقية

تبقية قدم فان القطع من المفصل مما لا خلاف فيه بين الفريقين وانما الخلاف في تبقية
شيء من القدم وعدمها ولا يخفى دلالة عبارة ط على ان المراد من المفصل انما افاده
اية الله حيث عطفه على قوله معقد الشراك ومن المعلوم انه المفصل وبقوله ويترك له
ما يمشي فانه عبارة عن العقب كما يظهر من صريح النهاية وكلمات غيره وفي ئر فان سرق
بعد قطع يده من حرز المقدار الذي قدمنا ذكره قطعت رجله اليسرى من مفصل المشط
ما بين قبة القدم واصل الساق وترك بعض القدم الذي هو الكعب يعتمد عليه في الصلاة
انتهى والظاهر ان هذه العبارة كعبارة سلار في الرواية فانا من المعلوم ان القطع
من عند اصل الساق ومقتضى كلامه انه ما بينه وبين ما زعمه قبة القدم وبيانه ان
المشط عبارة عن تمام ظهر القدم كما عرفت فمفصل المشط عبارة عن مفصل الساق
والقدم ومن المعلوم ان المفصل واقع بين اصل الساق وما زعمه جماعة من انه قبة
القدم اي المحدب من الزورق فالمستفاد من كلامه ان القبة غير الكعب ولهذا
لم يعرفه بها في الطهارة والظاهر من الواضح ان الكعب في القبة ومقتضى كلامه كون
القبة قبل الكعب فالمستفاد منه وان كان ان القبة غير المفصل وغير اصل
الساق الا انه مضطرب ولا يعبأ به ويشهد في وضوح الخلف ما عن البيان
حيث قال فاما الرجل فعندنا تقطع الاصابع الاربع من مشط القدم وترك
الابهام والعقب انتهى فانا هذا خلاف ما عليه الفريقان وورد به الروايات
من عدم تبقية شيء من القدم الا العقب وفي الغنية موضع القطع في اليدين من
اصول الاصابع وترك الابهام وفي الرجل عند معقد الشراك ويترك

مؤخر القدم والعقب وفي المراسم فان سرق ثانية قطعت رجله اليسرى من اصل الساق وترك له
القدم وايضا سقوط لفظ المؤخر في الوسيلة وما يساويها وان يعود السارق ويسرق
بعد ان قطع يمينه ويلزم قطع رجله اليسرى من مفصل القدم ويترك له العقب يعتمد عليها
مع انه قال في الطهارة وهما قبتا القدمين وحيث عرفت ان يقطع الى ارتفاع الكعب
بمقتضى الرواية فلا بد ان يكون المفصل عنده الكعب وعن الجامع انه من الكعب وانه
يبقى له عقبه وفسر الكعب في الطهارة بقبة القدم وهذا يرجع الى ان القبة عين
المفصل وفي المختلف قال الشيخان اذا سرق ثانيا بعد قطع يمينه قطعت رجله اليسرى
من اصل الساق قال في ه ويترك عقبه يعتمد عليها في الصلوة وقال في المقنعة عقيب
قوله من اصل الساق ويترك له مؤخر القدم يعتمد عليه عند قيامه في الصلوة وقال السيد
المرتضى في الرجل يقطع من صدر القدم ويبقى له العقب وخالف فيه باقي الفقهاء
فذهبوا الى انه يقطع الرجل من غير تبقية قدم وقال ويقطع رجله اليسرى من اصل
الساق ويترك له القدم وهذه عبارة ردية وقال ابو الصلاح فان سرق ثانيا قطع
شطر رجله اليسرى من المفصل دون مؤخر القدم في العقب وقال ابن حمزة ويلزمه قطع
رجله اليسرى من الناتي في ظهر القدم ويترك العقب وقال الشيخ في ط وف يقطع عندنا
من عند معقد الشراك من عند الناتي في ظهر القدم ويترك ما يمشي عليه وعندهم المفصل
الذي بين الساق والقدم وفي رواية ابي بصير عن الصادق ع واسحق بن عمار عن الكاظم ع
يقطع رجله ويترك عقبه يمشي عليها وفي رواية سماعة عن الصادق ع فان عاد
قطعت رجله من وسط القدم وفي رواية عبد الله بن هلال عن الصادق ع انما يقطع

الرجل

الرجل من الكعب ويترك من قدمه ما يقوم فيصلي ويعبد ربه ورواية اسحق اوضح طريقا ويعتمد
عليها انتهى والذي يستفاد من صدر كلامه حيث قال وقال في المقنعة عقيب قوله من
ان كلامهم كاكثر الروايات ناظرة الى ان غرضهم من عدم استيعاب القدم بالقطع
انما هو لبقاء العقب ولهذا اعتبر الشيخان الاتيان اليها المرجع في الشك في الطريقة
وما عليه الفرقة باصل الساق الصريح في عدم ابقاء شيء من ظهر القدم ومع ذلك
لم يقنعا به وعقباها بقولهما ويترك عقبه ويترك له مؤخر قدمه وحيث كان الاخير
اصرح في اختصاص المؤخر بالابقاء وان العقب انما يترك من حيث انه مؤخر
خصه بالتعرض له لكن الذي يظهر من كلامه ان الروايات متعارضة حيث رجح
رواية اسحق ولكن التحقيق انه لا تعارض بينهما لان الكعب في اصل الساق
والمفصل هو الوسط كما صرحوا به بل اطبق عليه الفريقان فراجع ما قدمنا
فظهر ان تعقيب التحديد في الروايات وكلمات الاصحاب بترك العقب
دليل على ان هذا هو المقصود من التحديد بجملته الى من غير فرق بين التعبير بوسط
القدم او صدره ومعقد الشراك والعظم الناتي والمشط والكعب ومفصل
القدم ومفصل المشط واصل الساق والا لم يكن لقولهم ويترك عقبه بعد
الحكم بالقطع من الصدر وما يفيد مفاده معنى فتدبر ومن الغريب في كشف اللثام
في شرح قول المص فان عاد قطعت رجله اليسرى من مفصل القدم قال هذه
عبارته هنا وفي سائر كتبه سوى التلخيص وعبارة المحقق وط ما في ية ومجمع
البيان من القطع من اصل الساق اي المفصل بين الساق والقدم

حتى لا يبقى من عظم القدم الا ما بينه وبين عظام الساق وتسميه الاطباء كعبا ودعا فقهم
المصنف ان جعله من عظام وشبهه بقول الصادق ع في خبر ابي بصير وذكره وخبر ابي
ابراهيم في خبر اسحق وذكره وفي المقنعة ايضا انه من اصل الساق الا انه قال
ويترك له مؤخر القدم والظاهر انه لا يريد به العقب وكذا في المراسم من اصل الساق
لانه قال ويترك له القدم وفي الصحيح انه بعبادة ربه والظاهر سقوط لفظ
مؤخر القدم وفي ف وط والتلخيص انه من عند معقد الشراك من عند الساق في
ما ظهر القدم ويترك له ما يمشي عليه وتفصيله ما في ئر وذكر عبارته فقال وفي الكافي
والغنية والاصباح انه من عند معقد الشراك ويترك له مؤخر القدم والعقب و
مقتضى هذه العبارة انها لا تقطع من وسط القدم كما في المقنع وانما يقطع من
عظمها الاصابع والمشط فيبقى الرسغ والعظم الزورقي والرسغ والعقب
وما بينه وبين الساق من الكعب ووافقها ما في الوسيلة من انه الساق من ظهر
القدم ويترك له العقب ولعله قال ع فاقتصر على العقب ومستندهم قول الصادق ع
في خبر سماعة وذكره وخبر عبد الله بن سنان الحدث انما يقطع الرجل من الكعب
ويترك له من قدمه ما يقوم به ويصلي ويعبد ربه ان كان الكعب قبة القدم
كما هو المشهور وفي الانتصار يقطع من صدر القدم فيبقى له العقب وهو خيرة الاكثرين
والاقتصار على العقب وعلى الثاني كالانتصار ابن حمزة وفي الجامع انه من
الكعب وانه يبقى له عقبه وفسر الكعب في الطهارة بقبة القدم فالظاهر انه كذلك وما
يقوله بعضهم من الكلام تنزيل عبارات الاصحاب على تفسير الكعب بما بين العقب والساق

نح

من العظم الخفي تحقيق مفصوم العبارات والخلاف انتهى فانه زعم اختلاف الحي فيما في المسئلة
واختلاف الاخبار بزعم المنافات بين ما في التلخيص وبين ما في سائر كتب العلامة
مع انه في تذكرة فسر العظم الناتي بمعقد الشراك وفسره بمجمع الساق والقدم مع ان
الناظر في كلمات الاصحاب قد يرى انه لا يخفى عليه ان المسئلة ليس فيها الا قولان من الروايتين
وان الروايات لا تعارض بينها عندهم كما بيناه فراجع وتطهر سوانح النظر
في كلامه بالتأمل فيما ذكرناه منها قوله وما في يراد ضرورة انه لا فرق بين التحديد
بمفصل القدم وبين التحديد بأصل الساق حيث ان اصل الساق احد طرفي
المفصل فكل من العبارتين صريح في ان القطع من المفصل ومنها قوله الا ما بينه
وبين عظم الساق فان الباقي على هذا من عظم القدم عظمان الكعب والعقب
والمقصود بالذات انما هو الثاني ولهذا اقتصر الاكثر عليه الباقي بالعقب وكذا
الكلام الا في ئر وهو ايضا خفيف ومنها قوله وتسميه الاطباء فانك عرفت
انها ليست منهم بل الكعب اسما في عرف الا هما العظم ومنها قوله ودعا فهم
المصنف فانه لا يعرف له اصلا ومنها الا انه قال الى فان المؤخر والعقب سيان
بحسب المعنى الوصفي الاصلي والعقب انتقل اليه العظم لتعقبه ووقوعه في اخر عظام
القدم ولو لم يكن المؤخر ظاهرا في خصوص ما وراء الساق لم يكن العقب الا بحسب
الاصل كذلك وما كان للنقل بال وكيف كان فظهور المؤخر في العقب من البديهيات
مع ان قوله من اصل الساق نص في نفاه وعدم ظهور المؤخر في العقب لا يصلح
له صرفه فلو لم يكن قوله ويبقى له المؤخر شرحا لقوله من اصل الساق لم يكن قادحا

ومنها قوله وفي فرض حط الرجل فان معقد الشراك انما هو المفصل الذي بالعيان مع ان العلامة
هو الذي قيد العظم الناتي بمعقد الشراك وغيره لجمع الساق والقدم الذي هو عين المفصل
فتوهم اختلاف قوليه في التلخيص وغيره من عجب الامور ومنها قوله وتفصيله الى فانه
عبارة عن اوضح فيما زعمه اولى الى قوله فان المشط عبارة عن تمام ظهر القدم و التعبير به احسن
من التعبير بمفصل الساق والقدم وان تساويا بحسب الصدق حيث ان فصل ظهر القدم
عن الساق مذهب الامامية وفصل الساق من القدم مذهب المخالفين ففصل الساق من
حيث انه مفصل المشط محل للقطع على مذهبنا وفي قراتنا واصح ما يتصور في المقام فلكونه
تفصيلا لما توهم منافيا للقول الاول عجيب والمشط بالمعنى الاخص ايضا لا ينافي هذا التوهم
مع انه ليس في كلام ابن ادريس تفصيل اصلا بل انما هو كغيره من حيث الاقتصار
على التحديد من غير تعرض لما سبق بعد القطع مفصلا بل قوله ويترك الى صريح في
اختصاص الكعب وما تحته بالالتقاء وهو عين القول الاول مع ان هذا القول لا يحصل
على ما زعمه لعدم تعين ما في العقب واصل الساق وتعدد منه وبقي مع انه ليس في
الروايات ما يوهمه ومنها قوله وفي الكافي الى فان معقد الشراك قد عرفت انه
اصل الساق والعقب مؤكد للاخر وما جعله كمفصل هذه العبارة من انه صريحة لا خبار رد
خلاف ما اجمع عليه المحققان مع ان تاخر القدم لو كان دليلا على هذا القول فكيف يكون
دليلا على القول السابق عليه ومنها قوله ووافقها الى فان الناتي ليس معقدا على الشيخ
بالضرورة لعدم نتوه هناك واعجب منه قوله ولعلك الى فان التعرض لما سبق انما هو
للتفصيل وتوضيح المراد فكيف يتاتى فيه وليس الا في تبيين محكم قول الشيخ ان في الاول
رجلين في مقام العد بانه تسامح ولم يذكر الثالث وبالتامل يظهر بقية ما في كلامه والحاصل

ان العظم

ان العظم الناتي وان كان غير المفصل الا انه حيث يوصل به العظمان واقع في المفصل فلا فرق
بين تحديد المسح بذلك العظم وبين تحديده بالمفصل لوقوع ذلك العظم فيه ولهذا قال الامام الرازي
وقالت الامامية وكل من ذهب الى وجوب المسح ان الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل
كعب البقر والغنم موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصلا للساق والقدم والادلة
الاخر عندهم ان المفصل يسمى كعبا ومنه كعوب الرماح لمفاصله وفي وسط القدم مفصل
فوجب ان يكون الكعب فظهر انه لا فرق فيما هو الغاية عندهم بين ان يقال انه العظم
المستدير والمسمى بهذا الاسم وبين ان تقول انه في ظهر القدم مفصلا وهو الكعب فان
الجمع دليل الاجماع وهذا ايضا صريح في ان المفصل كالعظم المستدير واقع في وسط القدم
وعن الكشاف انه لو اريد المسح لقيل الى الكعاب او الكعب لان الكعب اذا ذكر
المفصل القدم وهو واحد في كل رجل فان اريد كل واحد فالافراد والا فالجمع
واما اذا اريد الغسل فهما الناشزان وهما اثنان في كل رجل فتصح التثنية باعتبار
كل رجل وكلام النيشابوري المتقدم ايضا صريح في ان ذلك العظم موضوع تحت
عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم والمفصل يسمى كعبا لمفاصله
في نقل الاستدلال القائلين بالمسح واجاب بان العظم المستدير الموضوع في المفصل
شيء خفي لا يعرفه الا اهل العلم بالتشريح الابدان و العظمان الناتيان في طرفي
الساق محسوسان لكل احد ومناط التكليف ليس الا امرا ظاهرا انتهى قال
انه الله في كرة ومحل المسح ظهر القدمين من رؤوس الاصابع الى الكعبين فهما العظمان
الناتيان في وسط القدم وهما معقد الشراك اعني مجمع الساق والقدم وذهب

اليه علمائنا اجمع وبه قال محمد بن الحسن الشيباني لانه ماخوذ من كعب ثدي الجارية اي ارتفع
ولقول الباقر ع وقد سئل فاين الكعبان ههنا يعني المفصل دون عظم الساق وقال
الجمهور كافة الكعب هو العظم الناتي عن يمين الرجل وشمالها لان قريشا كانا يرى كعبي
رسول الله صلعم من ورائه ولنص اهل اللغة عليه ولا حجة في الاول مع العلم والنص لا يدل
على التخصيص انتهى فلو اراد بيان تصادق القاعدين انتو والواقع في وسط القدم فكونه
معقد الشراك واراد مجمع الساق والقدم من معقد الشراك لانه ليس الا هناك ثم شهد بكلا
الامامية على ان الكعب هو العظم الناتي الموصوف بتلك الاوصاف المنطبقة ولكن
فيه للنظر مواقع منها قوله لانه ماخوذ الخ فانك قد عرفت ان الكعب ثدي الجارية
ماخوذ من الكعب الاسمي فالامر بالعكس مع ان معنى هذا الكلام ليس مانعه بل المعنى
البعد وواين هذا من الارتفاع وكون هذا العظم كعبا امر مسلم وانما النزاع في وقوعه
في ظهر القدم فلا حاجة لاثبات اصل التسمية الى هذا التكلف ومنها قوله وقال الجمهور
كافة فانه على خلاف الواقع وقد عرفت نقل اتفاق القائلين بالمسح على ان الكعب
هو ذلك العظم من الرازي وغيره وفي كرى بعد ما ذكر اجماعنا قال وهو مذهب
الحنفيه وبعض الشافعية انتهى ومنها قوله والنص لا يدل على التخصيص فانه سلم
النص وحجيته وانكر دلالة كلامهم على التخصيص مع انك قد عرفت ان الامر بالعكس
فان احدا من اهل اللغة لم يجعل الظنبوبة معنى للكعب وانما اشتبه الامر على الاصمعي فزعم
كون ذلك العظم الموسوم به هناك وكذا حال غيره مع ان المصرح بذلك منهم
انما صرح به للنفي كونه ما في ظهر القدم كعبا كما عرفت اما عدم الحجية فلانه اجتهاد لا
شهادة

شهادة ولا وجه لاعتبار راي هؤلاء في تشخيص هذه المسئلة اذ لا معنى للتقليد فيها فمن ثبت
اعتبار رايه كالفقيه في الفروع لا يعتد بمقالته في تشخيص الموضوع فكيف يعتبر قول
هؤلاء فيما هو من هذا القبيل مع انه مخالف للضرورة كما عرفت من الصحاح مع انك عرفت
عدم معرفة من ذهب الى ان الكعب ليس الا الظنبوبة بواضحات اللغة حيث خفي
عليه كعب العقب مع شيوعه وغاية وضوحه وتنصيص جماعة وقال في المختلف
ويراد بالكعبين هنا المفصل بين الساق والقدم وفي عبارة علمائنا اشتباه
على غير المحصل فان الشيخ واكثر الجماعة قالوا ان الكعبين هما العظمان اللتان
في وسط القدم الى ان قال لنا ما رواه الشيخ عن زرارة وبكير ابني اعين عن ابي
جعفر ع قلنا اصلحك الله فاين الكعبان قال ههنا يعني المفصل دون عظم الساق
وما رواه ابن بابويه عن الباقر ع وقد حكى صفة وضوء رسول الله صلعم الى ان قال
ومسح على مقدم راسه وظهر قدميه وهو يعطي استيعاب المسح لجميع ظهر القدم
ولانه اقرب الى ما حدده اهل اللغة انتهى وهذا ايضا صريح في ان المفصل من جهة
محاذاته لذلك العظم الذي هو عند الاصحاب موضع الحكم ومراده من الغاية متحد معه
محلا فلا فرق بين ان يقال يجب المسح الى ذلك العظم المعروف وبين ان يقال يجب
المسح الى المفصل وهذا الكلام يستفاد منه امور الاول ان الواجب عند جميع
الامامية استيعاب ظهر القدم بالمسح طولا حيث ان الكعب عندهم هو المفصل
بين عظم الساق والقدم ولو باعتبار اتحاده مع العظم المستدير لحمل لانه موضع
هناك فالغاية المفصل وهذا لا ينفك عن الاستيعاب لان الكعب واقع

تحت مستنه عظم الساق فلا يصير المسح اليه الا اذا وصل المسح الى المفصل وبهذا يظهر
بطلان ما في كلمات الشارحين والمحقق ان مقتضى ما عليه الاصحاب هو الحكم بالاستيعاب فانك
قد رايت ان تعريف الكعب بالعظم الناشز في ظهر القدم وتعريفه بالمفصل بين الساق
والقدم وكذا معقد اشتراك كعب اتفاقا مع انه عين المفصل بالعيان وليس هذا
الا من جهة انهما متلازمان والحكم متعلق بهذا الكعب العظم في محل المحاذات حتى ان العلامة
في كره قال عند ذكر العظمين الناتئين الذين هما معقد اشتراك مجمع الساق والقدم ومن
المعلوم ان المجمع والمفصل عبارتان عن معنى واحد في هذا المقام فان احدا لم يتوهم
ان اختلاف التعبير بالمفصل والمجمع والملتقى ناش عن الاختلاف في معنى الكعب بل
اطبقوا على اشتراك المعبرين في المذهب بل وقع التعبيران من شخص واحد كما رايت
ولا منافات بين كون الاستيعاب طولا مذهب الجميع وبين اتفاقهم على عدم
الاستيعاب عرضا كما انه لا منافات بين وجوب استيعاب ظهر القدم بالمسح
وبين عدم دخول الغاية اي نفس المفصل في المسح فان وجوب الانتهاء اليه يكفي في
استيعاب ظهر القدم فان المفصل هو الحد المشترك ودخوله لا ينفك عن ادخال شيء
من عظم الساق فلا دليل في ذلك ما اختاره المحقق من عدم وجوب ادخال الكعب
قال في المعتبر قد بينا انه لا يجب استيعاب القدم كلها بالمسح بل يكفي ولو قدر انملة
من رؤوس الاصابع الى الكعبين وهل يجزي لو لم يبلغ الكعب فيه تردد اشبهه لا لقوله تعالى
الى الكعبين فلا بد من الاتيان بالغاية وهل يجب ادخال الكعب في المسح الاشبه لا لرواية
زرارة وبكير عن ابي جعفر عليه السلام انتهى وقال قبل ذلك ولا يجب استيعاب الرجلين بالمسح

بل يكفي

بل يكفي من رؤوس الاصابع الى الكعبين ولو باصبع واحدة وهو اجماع اهل البيت لنا انا
مسح الراس على بعضه والارجل معطوفة عليه فوجب ان يكون لها حكمه ولنا
طريق الاصحاب ما رواه زرارة وبكير ابنا اعين عن ابي جعفر عليه السلام اذا مسحت بشيء
من راسك او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع فقد اجزاك
انتهى فهذا الذي ادعى عليه الاجماع انما هو عدم وجوب الاستيعاب عرضا واما وجوب الاستيعاب
طولا فهو انما تردد فيه ثم اختاره وقد بينا سابقا ان التبعيض في الرجلين انما هو بالنسبة
الى العرض حيث ان الطول محدودة بكلمة الى كما في رواية الاخوين من قوله ما بين كعبيك
عبارة اخرى عن قوله الى الكعبين فان لكل جسم محاط باطرافه واقع بينها وان كانت
الاطراف عين الشيء بحسب الحقيقة والمبدأ والمنتهى حيث تعتبران من نفس الشيء متحدان معه
بل لا تمايز بينهما باعتبارهما الا بشرط كما هو الحال في جميع اجزاء المركبات الحقيقية والاعتبارية
بالنسبة الى الاجزاء الحقيقية والاعتبارية فالمعنى ان هذا المقدار المحدود الذي لا بد من استيعابه
بالمسح كما هو مقتضى كلمة قوله تعالى امسحوا انما يجب مسح بعضه وهذا لا معنى له الا التبعيض
فما ذهب اليه المحقق في نفسه فاسد لما عرفت من ان كون متعلق الحكم ما بين الشيئين وان اقتضى
بينونة الطرفين لما وقع في البين ضرورة استحالة وقوع الشيء بين نفسه الا ان المغايرة الاعتبارية
كافية ولو لا ذلك لم يتحقق التقابل بين الاطراف لاتحادها في الحقيقة ومع ذلك فلا دليل في وجوب
الاستيعاب من حيث العرض ولقد كنت في حيرة من تردد المحقق في وجوب الاستيعاب طولا
الى ان رايت كلاما في الذكرى شغفني التعجب بما كنت فيه قال قده هل ظهر القدم كله ممسوح
كالمقدم في الراس بحيث لو وقع المسح على جزء منه يجزي كالراس ويكون التحديد للقدم الممسوح

لا المسح يحتمل ذلك تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه ولا يثبت الاخوين عن ابي قوم ومنعه في البحر
بعد التردد والحق بانه لابد من الاتيان بالغاية ولا ريب انه احوط وعليه عمل الاصحاب انتهى
فان تعلق الى الكعبين بالمسح مما لا ريب فيه ومع ذلك كيف يحتمل اطلاق الامر بالمسح استيعاب
الوجه وكلمة الى دلت على انتهائه بالكعب فالاستيعاب يستفاد من نفس وقوع الفعل على المفعول وكلمة
الى تمنع من شمول الحكم لما بعدها ولولاه لشمل الحكم جميع الرجلين الا ان دخول كلمة الى تمنع الدلالة
على الاستيعاب ولولا كلمة الى لساوت الارجل الرؤس في الاكتفاء بمسح اي جزء كان
فالاستيعاب ح لا يستفاد الا من الغاية كما افاده المحقق وليس هذا الا من قبيل احتمال
كون الوجه ايضا من موارد الغسل ومحلا وليت شعري لم لم يحتمل هذا المعنى في اليدين ولم يكتف فيهما
بغسل بعض منهما غايته الامر وجوب كون ذلك البعض واقعا فيما بين المرفق الى اطراف
الاصابع ولعل الذي منعه عن ذلك ما توهموه من كون الى بمعنى مع انه قال الواحدي
وكثير من النحويين يجعلون الى بمعنى مع ويوجب غسل المرفق وهو مذهب اكثر الفقهاء
ولكن قال الزجاج لو كان معناه مع المرافق لم يكن فائدة في المرافق وكانت اليد
كلها يجب ان يغسل ولكنه حد ما ينتهي اليه الغسل انتهى فاستفادة التحديد مستحيلة
مع كونها بمعنى مع وهذا واضح ولكن الذي يستفاد من كثير ان مقصودهم من هذا الكلام
دخول الغاية في الحكم لا ان كلمة الى بهذا المعنى فانه لو جاز فلابد في الدلالة من قرينة
وليس في الاية ما يدل على هذا المعنى وحيث كان الدخول حكما عندهم معلوم زعم بعضهم
انه من جهة ان الى بمعنى مع وهو غير جائز في المقام وليس من قبيل قوله تعالى من انصاري
الى الله وقوله ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم وعلى هذا القياس كل ما توهم كون الى بمعنى

مع

مع بل لا معنى له الا الغاية والحاصل ان كون التحديد للممسوح والمغسول لا يجامع التعلق بالفعلين
فلا بد ان للموسوسة في فهم الغاية واما وجوب الاستيعاب فاستفادته لا يتوقف على ذلك
بل انما الغاية تابعة كما عرفت فظهر وضوح دلالة الاية على الاستيعاب بالنظر الى الغاية
واما ما استند اليه في ذكرى للعدم من التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه فلا يحصل له حيث
ان العطف لا يقتضي الا التشريك فيما قبل المعطوف عليه لا المشاركة في الاحكام
الخارجة عن العقد (تفصيله) فانه قياس مع الفارق لا يلتزم به اهله واي دلالة في العطف في
قضيته على الاشتراك في جميع القضايا فوجوب المسح على الرجلين وكونه ببعضهما استفيد ان
من العطف واما عدم كون المسح محدودا في الرأس فلا ينافي كونه محدودا في الرجلين ولا دلالة
للعطف على التشريك في عدم التحديد بالضرورة واما حديث الاخوين فقد عرفت انه لا يدل
الا على ما تدل عليه الاية والتبعيض فيها انما هو بالنسبة الى العرض وكيف كان فقوله وعمل
الاصحاب عليه يستفاد منه الاجماع على وجوب استيعاب الطول فان التزام الاصحاب
بهذا العمل مع انه على خلاف الاصل مع عدم التزامهم بالاحتياط في غيره من الموارد
لا وجه له الا وجوبه عندهم وبالجملة فالكلام في الاستيعاب في مقامين الاول استيعاب
ما بين الاصابع الى الكعبين وان خرجت الغاية والتامل فيه ناش عن عدم الاطلاع
على معنى تعليق الحرف بالفعل مع انه كاد ان يكون من ضروريات الدين فلا مجال
للتامل فيه لكن هذا غير ما كنا بصدد استفادته من عبارة المختلف وتقييده بعد ذلك
الثاني استيعاب ظهر القدم بالمسح طولا وهذا اذا ثبت يكشف عن ان الغاية
هو المفصل فان الظهر ينتهي اليه فان هناك عظم الساق فلو كان معنى الكعب

مشتبها على احد ومرددا بين ما هو قبيل لمتعلق الظرفين وبين نفس المتعلق تظهر له من هذا
الحكم ضرورة عدم تجاوز الحكم غايته وحيث ان المفصل عند الجمع هو الكعب المتعلق به الحكم
في هذا المقام بمعنى انه الغاية وان المعنى ذلك العظم الواقع فيه بدليل التي ذكرنا
عندهم في هذا المقام كما عرفت فيجب الاستيعاب وان قلنا بعدم دخول
الغاية ثم ان العلامة في المختلف استفاد الاستيعاب من رواية ابن بابويه وهو
دليل آخر على ان المفصل هو الكعب بمعنى ان الحكم ينتهي اليه ولو باعتبار العظم النابت في
هناك ولكن فيه نظر فان المسح على ظهر القدم اعم من مسح بعضه فهو كالمسح على القدم
الذي لا يدل على الاستيعاب فالرواية انما دلت على عدم استيعاب القدم ظهرا
وباطنا بالمسح وتخصيص القدم به واما الاستيعاب فلا بد من جميع الروايات الواردة
الظهر في هذا المعنى من هذه الرواية وما يأتيه في المعتبر ففي رواية داود بن فرقد قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول الى ان قال وتمسح رأسك ورجليك فان النظم يقتضي الاطلاق الا
ستيعاب كالغسل فلا فرق بين ان تقول اغسل وجهك وذراعيك وبين ان تقول امسح
رأسك ورجليك في افادة الاستيعاب بمقتضى الاطلاق كما جاء سابقا وقد ثبت
عدم الوجوب في الرأس وفي باطن القدمين وفي ظاهرهما من جهة العرض فيبقى الاستيعاب
من جهة الطول في القدم خاصة حيث ثبت تقييد الرجل بالقدم وارادته منه فهذا
الاستدلال لمثل هذه الرواية وان كان من الوهن على ان الا احسن مما استند اليه
حيث ان التعدي بعلى انما يدل على ان المقصود وقوع المسح على الظهر وان النظر الى
الاستعلاء الذي هو من خصوصيات القضية فلا يستفاد منه الا عدم وجوب مسح باطن

فلا يبقى

فلا يبقى على اطلاقه فان القضية سيقت لافادة هذه الخصوصية فيتبين انها من غير هذه الجهة
في مقام الاهمال ومن العجب انه قد استند الى هذه الرواية المشتملة على كلمة على برواية الصدوق
لها مرسلة مع ان هذه الرواية نفسها بسنده اظهر فيما رامه فقد روى الكليني عن علي بن ابراهيم
عن ابيه وعن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة
قال قال ابو جعفر عليه السلام الا احكي لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فقلنا بلى فدعا بالطشت فيه شيء من ماء
فوضعه بين يديه ثم حسر عن ذراعيه ثم غمس فيه كفه اليمنى ثم قال هكذا اذا كانت الكف طاهرة ثم
غرف بها ملأها فوضعها على جبهته ثم قال بسم الله وسدله اطراف لحيته ثم امر يده على وجهه
وظاهر جبينه مرة واحدة ثم غمس يده اليسرى فغرف بها ملأها ثم رفعها على مرفقه اليمنى
فامر كفه على ساعده حتى جرى الماء على اطراف اصابعه ثم غرف بيمينه ملأها فوضعه على مرفقه
اليسرى فامر كفه على ساعده حتى جرى الماء على اطراف اصابعه ومسح مقدم رأسه وظهر
قدميه ببلة يساره وبقية بلة يمناه قال وقال ابو جعفر عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر فقد
يجزيك من الوضوء ثلث غرفات واحدة للوجه واثنتان للذراعين وتمسح ببلة يمناك
ناصيتك وما بقي من بلة يمينك ظهر قدمك اليمنى وتمسح ببلة يسارك ظهر قدمك
اليسرى قال زرارة قال ابو جعفر عليه السلام سأل رجل امير المؤمنين عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله
فحكى له مثل ذلك وبالجملة فلا اشكال في ظهور المسح على ظهر قدميك في الاستيعاب
بكيفية المسح عليه فان اشتماله لا يدل عليه الا على اختصاص الظهر بالمسح كقولك فرش على الدار
وفرش الدار وبنى الدار وبنى عليها واكثر روايات الباب اظهر من هذه الروايات لخلوه
من كلمة على والتعدي بالنفس ثم لو كان ظهر القدم منصوبا وكان مقدم الرأس منصوبا بنزع الكلمة

على ان مسح ظهر قدميه ومع مقدم رأسه لكان دالا على المطلوب فتغير الاسلوب مع ان النوع كان
دالا على الاستيعاب جميع الظهر بالمسح ومجرد الطول لا يصدق عليه انه تمام الظهر ومن المعلوم عدم وجوبه
مع ان العفو ليس مبنيا على ترك المندوبات فنعم امكن استفادة الوجوب من لا اشكال في اشتماله
على بعض المندوبات وبالجملة فلا اشكال في انه سهو من قلمه الشريف والذي يدل على الاستيعاب
صريحا صحيح الاخوين فانه ع بين ان الكعب في المفصل وهذا لا يجوز الا اذا لم يكن من هذا العظم
التي قبل المفصل او يكون ذلك العظم داخلا في المسح كله فلا يجوز الاكتفاء بمسح ما يلي ذلك
جزء منه فالمتيقن المعلوم من هذا الكلام ان الغاية انما هو المفصل واعتقاد الاصحاب قاطبة على هذه
الرواية واستدلالهم بها يدل على اجماعهم على ما اشتمل عليه والا لكانوا ينبهون على اشتمالها على ما
لا يقولون به ولو كان هذا الجزء عندهم معارضا لساير الاخبار لما تراهم لم يسكتوا عنه وما صنعوا
وكذا لو كان دالا على خلاف مذهبهم من الكعب فكيف اعرضوا عن التعرض لمنافاة هذا الجزء فكونه
صحيحا معروفا معمولا به عند الجميع يدل على ان مضمونه مجمع عليه وقد استدل الشيخ في التهذيب والعلامة
والمحقق في المعتبر بهذا الخبر على ان الكعب هو العظم الناتي في ظهر القدم وهذا الدليل الا نادر منهم
على ان العظم الناتي الذي هو في ظهر القدم منطبق على المفصل ويدل على وجوب الاستيعاب
صريحا ايضا ما رواه احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا ع فان المسح الى الكعبين منصرف بقوله
الى ظاهر القدم ومن المعلوم ان ظاهر القدم انما هو محل المسح ولا معنى لجعله غاية الا بارادة
نهايته فمعنى قوله ع مسح اصابعه الى ظاهر القدم ان المسح ينتهي بانتهائه وانما فسره لدفع
توهم ارادة ما كان معروفا عند الناس من ارادة الظنبوبة من الكعب فهو اراد ان الاستيعاب
ظهر القدم بالمسح وانتهائه عند عظم الساق لم يكن الا لكون الكعب هناك وهذا دليل على ان
ما اراد السائل ان يفهمه من بيانه ع هذا المعنى وهو المسح الى الكعبين ونبه على نفعه فافهم
المراد

فافهم المراد بقرينة سؤاله ان الامام ع مسح جميع ظهر القدم طولا لا فائدة ان الكعب
في المفصل لا قبله ولا بعده كما فهمه الاخوان مجيبين من جزاء الله على خير الجزاء ومن
اشارة اليه قوم وبالحقيقة فظهر ان الكعب عند انتهاء ظهر القدم بمقتضى هذه الرواية
ايضا ويا ليت ان اتيه الى استدل بهذه الرواية على الاستيعاب دون مرسلة
ابن بابويه فظهر ان الاستيعاب طولا مما اتفقت الكلمة عليه وان الغاية عند اصحابنا
انما هو مفصل الساق الذي هو موضع القطع في السرقة اجماعا وقول اتيه اليه ويراد بالكعبين
منها اشارة الى ان الكعب وان كان في الاصل اسما للعظم الواقع تحت الساق
وهو المراد في الاية الشريفة فهي الغاية للمسح الا ان موضوع الحكم في المسح بشرة القدم ومسح
البشرة الى ذلك العظم لا معنى له الا انتهائه له الى اصل الساق فان الوصول الى ما يسع
وصول اليه لا معنى له كما ان الابلد مع انه ليس بيدا ولا وجاهها رعنه حال الاحاطة غسلا للعضوين
بل غسل الشعر المحيط ومسحه قد عرفت انه غسل البشرة ومسح لها حقيقة لا تشتريه فليس مقصوده
ان الكعب في هذا المقام له معنى مغاير لما يراد به في مقام اخر فتدبر ويدل على ان الكعب اصل الساق
ايضا ما ورد في السرقة بالاثر المباح وروى ابو داود باسناده عن ثعلبة بن ابي مالك انه سمع كبراءهم
يذكرون ان رجلا من قريش كان له سهم من بني قريظة فخاصم الى رسول الله ص في مهزور السيل
الذي يقسمون ماءه فقضى بينهم رسول الله ص ان الماء الى الكعب لا يحبس الاعلى على الاسفل وروى
عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله ص اقضى في السيل المهزور ان يمسك حتى يبلغ
الى الكعبين ثم يرسل الاعلى على الاسفل وروى اصحابنا ان الاعلى يحبس الى الساق للنخل
والشجر الى القدم وللزرع الى الشراك رواه الشيخ في ط معتمدا عليها ويظهر منه ان هذه

الروايات يتأيد بعضها ببعض ولا يمكن الا بان يكون التحديد بالكعب وبمفصل الساق متوافقين
بالكعب في مفصل الساق وفي المختلف قال الشيخ في النهاية قضى رسول الله صم في سيل وادي مهزور
ان يحبس الاعلى على الذي يليه للنخل الى الكعب وللزرع الى الشراك وقال في ط روى
اصحابنا ان الاعلى يحبس الى الساق للنخل وللشجر الى القدم وللزرع الى الشراك والذي رواه في
التهذيب عن غياث ابن ابراهيم عن ابي عبد الله عم قال سمعته يقول قضى رسول الله صم في سيل وادي مهزور
للزرع الى الشراك وللنخل الى الكعب ثم يرسل الماء الى اسفل من ذلك الى ان قال وقال الصدوق
سمعت من اثق به من اهل المدينة انه مهزور وهو مسموع من شيخنا محمد بن الحسن انه مهزور بتقديم الزاء
غير المعجمة وذكر انها كلمة فارسية وهو من هرز الماء والهرز بالفارسي الزائد على المقدار الذي يحتاج
اليه انتهى ومن هذا الكلام ظهر ان العظم الناشز في وسط القدم واقع عند مفصل الساق الذي هو منتهى المشط
فالكعب عظم نابت واقع في المفصل وفي مفصل الساق وفي قبة القدم وفي ظهر القدم وفي صدر
القدم وامام الساق وفي مفصل المشط وفي وسط القدم وقد عرفت ان اصل معنى الوسط كما وقع
التصريح به في رواية قطع السارق والظاهر انه مبني على اخراج الاصابع من الظهر المعبر عنه بالمشط فكانها
عند المعترف لاثار مخصوص من اصول الاصابع الى مفصل الساق نصف القدم تقريبا واما في القاموس
من انه واقع في الوسط بالحقيقة فمراده انه متوسط بين جانبي الانسي والوحشي تحقيقا او تقريبا ولم
وان كان قد يظن بسبب الاخمص انه مائل الى الوحشي وقد مر التصريح فيما نسب الى الرازي الى الامام ايضا
انه في وسط القدم فان المدعى انه عظم موجود في ارجل جميع الحيوانات والدليل ان في وسط القدم
مفصلا وقد عرفت انه لا منافاة بين الامرين حيث ان مفصل الساق عين هذا العظم الواقع في الملتقى
باتفاق الفريقين ويدل على وجوب الاستيعاب طولا ما رواه الاخوان في الصحيح عن ابي جعفر عم

انه قال

انه قال في المسح على النعلين ولا تدخل يدك تحت الشراك فانها في مقام التحديد المشروع من المسح
ولو كان ايصال المسح وانتهائه الى معقد الشراك تجاوزا عن الكعبين لكان اولى بالنهي عنه من الاستبطان
الشراكين ومحصله ان النهي اما عن الاستبطان الشراكين في معقدهما وهو مفصل الساق واما عن الاستبطان
في يمنة القدم ويسرتها قبل الوصول الى مفصل الساق واما على الاول فلا اشكال في دلالته على وجوب
انتهاء المسح الى مفصل الساق ضرورة عدم مشروعية الزائد على ما فيه الكعب فانه الغاية فيختص الاستبطان
الشراك بالنهي دليل على عدمه فيما قبله وحيث ان هذا النهي ليس الا من جهة عدم المشروعية فيدل
التخصيص على وجود المشروعية فيما قبله ومن المعلوم ان المسح غير مشروع الا الى الكعب واما على الثاني فوجه
الدلالة ان تخصيص عرض القدم بالمسح بالنهي عن استيعابه عرضا يدل على وجوب الاستيعاب طولا
فان الاستيعاب ليس محرما بالذات وانما النهي يدل على عدم المشروعية فلو كان الكعب اسفل
من مفصل الساق كان ايصال المسح اليه كالاستبطان الشراكين بدعة غير مشروع فلا وجه لتخصيص الاستبطان الشراكين
بالنهي من الاستبطان وقول الشيخ بعد ما روي في التهذيب عن ثعلبة ابن ميمون بعبارة لانهما سببان
لا يهما لا يمنعان من وصول الماء الى الرجل بقدر ما يجب فيه عليه المسح الغير يدل على ذلك حيث
ان الشراكين في الوجه يعقدان على مفصل الساق فاعتبار عدم الخصوصية في النعل يعلل بانه هو
الذي لا يمنع من تحقق المسح الواجب يرجع الى ان الواجب وصول الماء الى مفصل الساق فلا بد ان يكون
النعل الذي يجوز المسح عليه من غير الاستبطان متصفا بهذه الصفة الثاني ما نقله في المختلف ان الكعب
في الساق علامة الجمع في هذا المقام عبارة عن المفصل بين الساق والقدم وان اختلف
التعبير فانه لا منافاة في الاتحاد والترادف فانك عرفت تصادق جميع المفاهيم على المفصل باعتبار اتحاده
مع العظم الواقع تحت الساق المسمى بهذا الاسم من حيث انه ذات فان المسح انما يقع على

البدار مع الشعر المحيط به فالممسوح كعب عرفا من حيث كونه هو كما هو الحال في جميع ثم عرفا و وقد
رايت ان التعبير بالعظم الناشز و القبة و الوسط و الصدر و اصل الساق و مفصل الساق
و القدم و مفصل المشط و ملتقى الساق و القدم و معقد الشراك عندهم لولاه ولم يستشكل من الصحيح
بانه العظم الناشز فيما دل من الروايات على انه المفصل بل استدل بها عليه وكذا القائلين بانه قبة
القدم ومن حكم بوجوب قطع رجل السارق من صدر القدم لا يريد و على من حكم بوجوب قطعه من اصل
الساق و لا بعده من الخفا ولا يستشكل واحد منهما فيما دل على وجوب القطع من الكعب فاختلاف
التعبير من العلماء لو كان ناشئا عن الاختلاف في الامر ما كان الاجماع على الحكم سنى وكذا الاستناد
الى رواية تدل على خلاف مذهب الشخص بل ولا ليس من طريقتهم السكوت عن قول المخالف و ايراد
المعارض فبالتامل فيما مر من الكلمات و الروايات ظهر اتفاقهم على ان الكعب هنا المفصل بين
الساق و القدم الثالث ان هذا المعنى الذي كان مرادهم من العظم الناشز وغيره القبة وغيرها من الصحيح
بثابتة يطلع عليه كل من كان من اهل الصناعة نعم ليس بثابتة بظهور الاصحاب فمن ليس له اطلاع لا يعرف
مرادهم و هذا الاذعان في وضوح المراد عند اهله و هذا الفهم ظهر مما مر حتى ان مذهب ما لا يخفى على كل العلما
وقد عرفت مذهب الزرارة لم يتهم احد من الفريقين لكن لم يمنع الاستعمال هذه اللفظة في الروايات
او صدرت من احد بل اطبقوا على ان المعنى بهذا الاسم عظم واقع في ملتقى الساق و القدم و انما
وقع الخلاف في التعيين بين هذا العظم في لسان العرب المسمى المشط فانه عند العامة من الساق
الى الاصابع و بالجملة هذه الدعوى ينكر الى دعوى ان احد بها وضوح المراد عند اهل الصناعة لا اشتمال
كلماتهم على جهات واضحة عندهم كما اتفقه عن ارادتهم من الكعب ذلك العظم و الثانية
عدم كونه بيانا تاما بحيث يظهر المراد منها للاجنبي عن الفن الذي ليس من اهل التحصيل كما هو

الحال

الحال في اكثر من المقامات المدونة في الفنون ولهذا لا يمكن الانتفاع بها من الصحف وان بالغ المصنف
في التوضيح قال اية الله في التحرير لمطلع على الاسرار لا يطلع عليها من الكتب فيجب اخذها من العلماء ولهذا قال ع
خذ العلم من افواه الرجال و نهى عن الاخذ من اخذ علمه من الدفاتر فقال لا يغرنكم الصحفيون اما الاولى
فلما ظهر من وضوح المراد حتى عند المخالفين وتعبير شخص واحد بعبارات مختلفة الذي يكشف عن اتحاد
المراد و عدم توهم تعارض ما دل على التحديد باصل الساق و ما دل على التحديد بالكعب الى غير
ذلك مما مر واما الثانية فلما ترى من خفاء المطلب على مثل الشهيد في اول الامر وان اتضح بعد تامل
و لهذا اعدل عنه و وافق العلامة بالاخرة ولما تحقق ظهر ما في كلام الشهيد في الذكرى ومن تبعه ولا باس بالاشارة
الى بعض ما في بعض الكلمات قال في الذكرى ان الفاضل بان الكعب هو المفصل بين الساق و القدم و صب
عبارات الاصحاب كلها عليه وجعله مدلول كلام الباقر ع تحتج برواية زرارة عن الباقرين المتضمنة لمسح
ظهر القدمين و هو يعطي الاستيعاب و بانه اقرب الى حد اهل اللغة وجوابه ان الظهر المطلق هنا يحمل على المقيد
لان الاستيعاب الظاهر لم يقل به احد منا و قوله وقد تقدم قول الباقر ع اذا مسحت بشيء من رأسك
او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع فقد اجزأك و رواية زرارة و اخيه بكير
وقال في المعتبر لا يجب استيعاب الرجلين بالمسح بل يكفي المسح من رؤوس الاصابع الى الكعبين ولو
باصبع واحدة و هو اجماع فقهاء اهل البيت ع و لان الرجلين معطوفة على الرأس الذي يمسح
بعضه فيعطيان حكمه وقال في شرح المختصر الاكعب و قد تبع المفيد في ذلك حيث قال يجزيه ان يمسح
على كل واحد منهما براس مسبحته من اصابعه الى الكعبين و اهل اللغة ان ارادتم العامة فهم لا يتفقون
وان اردتم لغوية الخاصة فهم متفقون على ما ذكرناه حيث مر و لانه احداث قول ثالث
مستلزم رفع ما اجمع عليه الامة لان الخاصة على ما ذكرناه و العامة على ان الكعبين الناتئان عن يمين الساق

وشمالهم مع استيعاب الرجلين ظهرا وبطنا ومع ادخال الكعبين في الغسل كالموافقين انتهى ومقصوده رحمه الله
على ما يظهر بالتدبر في اطراف كلامه ان الكعب عبارة عن محدب الزورق وزعم ان هذا هو الذي اجمع عليه
اصحابنا واما مفصل الساق والقدم فلم يتوهم احد كونه كعبا الا العلامة وقد عرفت انه هو الذي تفرد بان
الكعب جزء من الزورق وهو محدبه فان هذا المعنى ما اطلق عليه لفظ الكعب حتى غلطا فان المعنى الصحيح انما هو
ذلك العظم المعروف الذي يلعب به وهو معنى اللفظ الذي ترجمه العامة انما هو المنجم فاطلاق الكعب بالمعنى
الاول على محدب الزورق غلط من السيد رضي عن العلامة ولم يذهب احد من الفريقين الا انه الموضوع للحكم
الشرعي بل العامة مطبقون على انه ذلك العظم تحت الساق الذي هو من عظام القدم واكثر العامة
على انه المنجم بل قد عرفت ان كون الكعب بالمعنى الاول ذلك العظم او معلوم وانما وقعت الشبهة في معرفته
لتوصيفه باوصاف توهم انطباقها على المنجم من قبيل كونه تحت الساق واشتماله على النتوء ان المنجم ليس فيه
شيء من تلك الاوصاف بل الاعجب ان الم على ان ذلك العظم من عظام القدم والمنجم لا ريب في انه من
الساق وقد تبين بالتحقيق ان الفاضل لم يذهب الا ان الكعب عبارة عن المفصل بل انما
اختار ما عليه الخاصة من انه ذلك العظم لكن في مقام المسح لا فرق بين المفصل وذلك العظم كما ان
اللابس الشعر بين العضو من حيث الصدق فلم يذهب الى انه المفصل ولم يتفرد بما ذهب بل الشهيد
هو الذي تفرد بانه محدب الزورق وعبارات الاصحاب بين صريحة فيما ذكره كمعقد الشراك وبين ظاهرة
فلا حاجة الى حملها على ما ذكره بل قد تبين ان اصحابنا بتمامهم نفوا ما اليه لاثبات انه في ظهر القدم ولكن
ما في القدم ذلك العظم لا غيره من الواضحات عند الجميع على ما عرفت ومن الغريب قوله وحمل مدلول كلام
الباقر مع صراحته فيه فان المفصل صريح في اصل الساق مع انه ليس من كلامه بل من الراوي وليس
من الامام عليه السلام الا الاشارة وكيف كان فلم يحمله مدلوله بل من الغريب احتجاجه لما ذهب

اليه

اليه والقول به مع ان حد الزورق ليس مفصلا والعجب من ذلك توهم فاضل العلامة الماوجوب
الاستيعاب عرضا فقصدي الابطاله مع انه اجنبي عن مسئلة الكعب ومن الغريب كلامه
وقد بينا ما فيه من تقدما لا مزيد عليه واما ما ادعاه من انه اقرب الى ما صرحه اهل اللغة فلا
عرفت من ان المفصل من حيث هو كعب معلوم وهذا المفصل من حيث اتحاده مع ذلك العظم
الذي لا ريب في كونه كعبا السابقية جهة اخرى لاطلاق اللفظ عليه بل قد بينا انه من توهم
ان المنجم كعب ليس من اهل اللغة والبصيرة وانما هو من قبيل تطبيق بعض الاذكار اوصاف
الكلام على المادة فمن انكر كون الكعب في ظهر القدم ليس منكرا لكون ذلك العظم كعبا
وانما خفي عليه وجوده هناك فتوهم ان المنجم ذلك العظم لتوهم الكل وشرح ا
لا بعيد فلا فائدة في المسئلة فالاولى ان يقال ان ما ذهب اليه العلامة مما اتفقت عليه الكلمة
اللغويين فان الخلاف انما هو في التطبيق لا في ذات المعنى وقول اهل اللغة انما اراد
انه من الغرائب ضرورة ان الفنون لا تختلف مذاهب اهلها باختلاف الاديان
وكون اللغوي من العامة او من الخاصة لا مدخل له في تفسير لفظ الكعب فان في كتب اللغة
انما هو من الفقهاء وهو اجتهاد منهم في الكتب التي اعتمدوا لمعرفة الكتاب والسنة فالاختلاف
انما هو بين فقهاء الفريقين في تشخيص المراد في الادلة لا بين اللغويين ثم ان ما نقله عن
كتاب فاتت جمهرة فقد عرفت دلالته على خلاف مراد العلامة فكل ما ذكره دليل عليه لا له
ثم قال نعم لو قيل بوجوب ادخال الكعبين في المسح اما لجعل الى بمعنى مع واما للادخال
الغاية في المغيا لعدم الفصل المحسوس قرب ما قاله وان لم يكن اياه الا ان ظاهر الاصحاب
والاخبار لا يوافقه ويؤيده النص على المسح على النعلين من غير استبطان الشراك كما تقدم
ورواه الاخوان عن الباقر عليه السلام قال ولا يدخل اصابعه تحت الشراك وصرح في المعتبر

فيظهر يتوهم ان ذكر حدود النهار من الفجر وزوال الحمرة يمنع من الاستيعاب لما دل
على وجوب الصيام لقول مطلق وكذا الشهر للهلال ثم كلامه فليس في تمام هذه الكلمات
ما يرجع الى المحصل الا قوله وبالجملة دخولهما احوط وهو المفهوم من البديهيات
وليس الظاهر من وظيفة شرح هذا الكتاب مع ان ادخال الغاية امر اجنبي
عن المقام وهو تعيينه وتعريفه وقال قبل ذلك الكعبان عندنا معقد الشراك
وقبتا القدم وعليه اجماعنا الى ان قال الاشتقاقه من قولهم كعب اذا ارتفع ومنه
كعب ثدي الجارية اذا علا ثم ذكر ما افاد عميد الرؤساء في كتاب الكعب
وفيه ان الذي ادعى عليه الاجماع لا ينطبق الا على اصل الساق فانه معقد
الشراك وقبة القدم وما استند اليه من الاشتقاق تبين فساده وان
الكعب مأخوذ من الوصل فهو موصل شيء باخر المفصل في ذلك فهو غالبا انما هو
الاسفل ومنه يقال للمكعب مكعبا لعدم تعين جهة منه للوضع على شيء اخر ووصله به
ثم من خواص المفصل الاسم هو الناتئ فان ذلك العظم يختص به بحيث صار من اظهر خواصه
ويشبه ثدي الجارية اذا ابدى فالناتئ مأخوذ من الكعب لا انه مأخوذ من العلو وهذا التوهم
الفاسد هو الذي دعاه الى الالتزام بما لم يتوهمه احد من ان الكعب هو المرتفع
فلم ير في القدم موضعا ارفع من محدب الزورق التزم بانه هو كما توهم العامة
انه المنجم زعمهم اشتقاقه على الناتئ وكونه في اصل الساق لكن توهم الشهيد اعجب
واغرب لوضوح فساد اصله ضرورة عدم جواز اطلاق الكعب على كل مرتفع وعدم
توهم احد كونه اسما للجزء من عظم وقد تقدم ان ما ذكره عميد دليل للعامة لا عليه بل كلامه

بعدم دخولهما محتج برواية زرارة المذكورة انتهى وفيه ان الكلام انما هو في الغاية وتعيينها فالعلامة
ذهب الى ان ما استقر عليه مذهبنا ان الغاية انما هو المفصل بين الساق والقدم والشهيد
زعم ان الغاية انما هو غاية الارتفاع من محدب الزورق ولا يمكن ان يقيم ان العلامة اراد
بقوله هو المفصل ان الكعب هو محدب الزورق فانه لا دخل له في المسح يقرب من المفصل كلا ان
هذا لا يكاد ان يصدر من محقق واين تعريف الكعب بالمفصل وتحديده به من دخول الكعب
في المسح وانكار المفصل المحسوس مكابرة للحس ومن غريب استناده في عدم الدخول الى
النص على النعلين من غير استبطان الشراك فان الشراك لا يعقد الا على المفصل وان
معقد الشراك من محدب الزورق وكون الى الغرض مع قد عرفت انه من الاغلاط ثم قال
ولك ان تقول ان كان هذا التحديد للمسح وجب ادخال الكعبين فيه كالمرافق وان كان
تحديدا للممسوح فلا يجب البلوغ الى الكعبين فضلا عن دخولهما لانه لا يراد به الاستيعاب
قطعا بل المراد به بيان محل المسح وبالجملة دخولهما احوط انتهى وفيه ما عرفت من ان تعلق
كلمة الى بقوله تعالى وامسحوا مما لا ريب فيه ومع فلا معنى لكونه تحديدا للممسوح ومع ذلك
فلا دلالة له على الدخول والحكم بدخول المرفقين الاجر لاستفادته ان الموضوع هو الذراع
وان التحديد بيان الموضوع مع انهم التزموا بانها في اليدين تحديد للمغسول نقضا عن النكس
في الغسل ومع ذلك التزموا بوجوب الاستيعاب وبالجملة فلا ملازمة من الطرفين
ولا يدور دخول الغاية مدار كون الغاية للمسح او الممسوح وما ادعاه من انه كان تحديدا
للممسوح فلا يجب البلوغ الى الكعبين مستدلا بانه لا يراد به الاستيعاب قطعا مصادرة
واضحة بل الاستدلال بالقطع الجازم ان الضرورة على خلافه فان الاستيعاب يقتضي
الاطلاق وذكر حدود الموضوع لا يمنع الا ان يمنع من دلالة الاطلاق تعلق الحكم على الاستيعاب

ثم

صحيح فانه معقد الشراك ثم اعجب الامور استدلاله برواية الاخوين وليت شعري كيف يدل
تحديد الكعب بالمفصل على انه محدب الرجل وكيف يمكن ان يقال ان ارادة المفصل
من المفصل خرق العادة والاظهر ان الشهيد تفرد بان الكعب هو المحدب من الرجل
وزعم اجماع علمائنا عليه ولا دلالة للاخبار عليه وقد عرفت ان كونه معقد الشراك الذي
اجمعوا على انه الكعب لكونه ناتيا من قبيل كونه مفصلا والكل على خلاف الضرورة
وتبعه جامع المقاصد في هذا المقام كغيره من اغلب المقامات فقال عند شرح
قول المصنف وهما حد المفصل بين الساق والقدم ما ذكره في تفسير الكعبين خلاف
ما عليه اجماع اصحابنا وهو من متفرداته مع انه ادعى في عدة من كتبه انه المراد
في عبارات الاصحاب وان كان فيها اشتباه على غير المحصل والمستدل عليه
بالاخبار وكلام اهل اللغة وهو عجيب فان عبارات الاصحاب صريحة في خلاف
ما ادعيه ناطقة بان الكعبين هما العظمان الناتيان في ظهر القدم امام الساق
حيث يكون معقد الشراك غير قابلة للتاويل والاخبار كالصريحة في ذلك وكلام
اهل اللغة مختلف وان كان اللغويون من اصحابنا شديد الاعتناء بان في ان الكعب
هو الناتي في ظهر القدم وقد اطنب شيخنا في كتاب الكعب في تحقيق ذلك واكثر
من الشواهد على ذلك مع ما حكي من كلامه على ان القول بانه هو المفصل بين الساق
والقدم ان اراد به ان نفس المفصل هو الكعب لم يوافق مقالة احد من الخاصة
والعامة ولا كلام اهل اللغة ولم يساعد عليه الاشتقاق الذي ذكروه فانهم قالوا
ان اشتقاقه من كعب اذا ارتفع ومنه كعب ثدي الجارية وان اراد ان ما نتئ عن يمين

القدم

القدم وشماله هو الكعب كما قاله العلامة لم يكن ليسع منهما الكعبين والمعهود ما قدمنا حكايته عن الاصحاب.
وعليه الفتوى واشتهر ويرد عليه ما يرد على ... انتهى كلامه قوله وهو عجيب فقد عرفت ان معقد
الشراك انما هو المفصل بالعيان وكل من سمع تعريف الكعب بمعقد الشراك واطلع على حال النعل
العربية ادرك انه هو المفصل لا يتعجب منه انه فهم واعتقد ان الكعب هو المفصل فانه من هذا التعجب
الا ان التعجب في حد الاخرين اعجب مما فهم معنى معقد الشراك من هذا اللفظ والاخير ادراك او وجه الى
كسوس عنه ... وهو معقد الشراك الا اصل الساق فانه عجب كل العجب من التعجب عن ادراك
الضروريات وان دلالة هذه العبارة على خلاف ما ادعاه فضلا ذلك العظم الذي المفصل
ليس شاهدا على الشهود وليس في ظهر القدم ولا ليس امام الساق ولا ليس معقد الشراك بعرقه عرفت
ان شيئا من الاوصاف ليس ثابتا بالمحدب الا انه لكونه امام الساق لكن هذا السياق خاصة
للكعب بمعنى انما هو لدفع توهم كون المنجم كعبا فتبين ان عبارات الاصحاب غير قابلة للتاويل
الا ما زعمه الشهيد لصراحتها فيما افاده رواية ... واما الاخبار فصريحة فيما افاده رواية ...
كصحيحة الاخوين وغيرها لما مر في نفسها وعدم احتمالها غير ما ذكره بالقرائن التي ذكرناه فان
كون الكعب عبارة عن عظم معين موصوف بالاوصاف المذكورة كان امرا معلوما وانما
الخلاف وقع في معرفته وتعيينه فكل من انكر انه هو المنجم فقد عرف ذلك العظم الواقع تحت
عظم الساق واطلع على وجوده هناك فسماه المنجم واثباته في ظهر القدم وتعريفه بانه امام الساق
لا انه من الساق تصريح بان ذلك العظم واقع هنا وان لم يبرز بروز المنجم وحيث انه لا ينابه
في ظهر القدم الا ذلك العظم فلا ريب في صراحة كلام الشهيد فيما ذكره العلامة والشواهد التي ذكرناها
انما تشهد على انه ذلك العظم لا المنجم قوله على ان القول بان الكعب هو المفصل لا ما فيه ان المفصل

كعب قطعا من اهل اللسان ذلك العظم كعب لو توجه هناك وتحصل لو صدق عظم باخونشه دته الاطراد و جهة
اهل اللغة لا حجية فيه والاشتقاق انما يصار عند عدم ذلك وقد عرفت صراحة كلامهم في ان المفصل
كعب فقوله لم ار اتفاقا احدا من الخاصة والعامة ولا كلام اهل اللغة عرفت فساده واما الا
شتقاق فلا يدل على ان المفصل من حيث الوصل وما ذكره من ان الاشتقاق غلط وانما
هو اجتهاد فاسد يبطله عدم الاطراد و اعجب احتمال ان يكون مراد العلامة من المفصل هو
النجم فانك قد عرفت ان في الساق ماليا معقد الشراك من النجم وقد صرح العلامة بانه في
ظهر القدم واستدل على مذهبه بما دل على انه ليس من عظم الساق مع انه حينئذ لغا بطه
صحيح الاخوين الصريح في نفي ما عليه المخالفون ولا ادري هل الاحتمال في كلام اية الله الا
كاحتماله في كلام الباقر ع وكيف يمكن ان يقال ان الذي اختار عليه اجماع الفرق على ما هو صريح
كلامه كثيرا مما انعقد اجماعهم على خلافه فضلا عن سبع اختلاف الفريقين في الكعب فكون
مذهب العلامة ما عليه العامة مع تصريحه باختياره ما عليه اجماع الامامية مما لا يعقل
ان يتفوه به الا من اراد ان يسلك فن العجب عن ريب المحقق ولم يزل ثابتا الى هذا الزمان جزاه
الله عن العلم واهله احسن الجزاء فتبين ان المشهور ما عليه العلامة من ان الكعب هو ذلك
العظم الواقع في المفصل لا على انه الحدب من الزورق و في روض الجنان عند شرح قول
المصنف وهما مجمع القدم واصل الساق على المختار عند المصنف وتبعه الشهيد في الالفية
وفي كره ادعى اجماعنا وكثير من الفقهاء كالقفال ان الحنفية وبعض الشافعية على انهما قبتا القدم
عند معقد الشراك وللاشتقاق من قولهم كعب اذا ارتفع منه ومنه كعب ثدي الجارية
اذا علا قال قد كعب الثدي على نحرها في مشرق فرحج فهو بالاشتقاق انسب وكذا

المحقق

وكذا المحقق في المعتبر ادعى اجماع فقهاء اهل البيت ع على ذلك ولنقل المتواتر عن اهل البيت
كما روى عن ابي جعفر ع وتبعه الشيخ في التهذيب انه وصف الكعب في ظهر القدم وعنه ع في وصف
وضوء رسول الله صلعم ثم وضع يده على ظهر القدم قال هذا الكعب وقال واومى بيده الى اسفل العرقوب
وقال هو الظنبوب ولا ريب ان الكعب الذي يدعيه المصنف ليس في ظهر القدم وانما هو المفصل
بين الساق والقدم والمفصل بين الشيئين يمتنع كونه في احدهما انتهى وفيه ما عرفت من ان
معقد الشراك انما هو مجمع العظمين والاشتقاق قد تبين فساده مع ان كون ذلك العظم
الواقع في ملتقى العظمين كعبا مما لا ريب فيه ولم ينكره احد كون المتفق كعبا الا انه لو وقع
ذلك العظم هناك ولا مضايقة في اثبات كونه كعبا الى ملاحظة الاشتقاق فان كونه يسمى
بهذا الاسم من اخص اسمه بالتسمية مما لا يقبل الانكار والممنوع انما هو الكعب الاسمى
لا الوصف والا لم يكن وجه لالتزام العلامة بانه المنجم ضرورة ان الارتفاع في كعب الزورق
امر محسوس معلوم فالعدول عنه الى ما هو ابعد ليس الا من جهة عدم وروده هذا الحكم مورد هذا
الوصف وهو المرتفع من المسلمات الواضحات وانما اشتبه الامر عليهم حيث لم يطلعوا على
وجود ذلك العظم المستتر هناك وزعموا انطباق الروايات عليه من الشواذ لكونه في اصل الساق
وقد صرح ابو عبيدة بانه الذي في اصل القدم ينتهي اليه الساق وكيف ينطبق هذا على الكعب
الزورقي انه مرتفع في اصل القدم من احد وكيف يمكن ان يتوهم ان الساق ينتهي اليه وكون
الكعب كعبا مما اتفقوا عليه ومن الغريب استدلاله بما دل على ان الكعب في ظهر القدم
استنادا الى ان المفصل بين الشيئين يمتنع كونه في احدهما فان الساق مركب على القدم
واقع على ظهره قائم به فان العقب واقع تحته وليس وصل الساق والقدم من قبيل
وصل انابيب القصب وبالجملة فاذا وصل شيء بظهر اخر كان في المقام لم يكن الموصل

خارجا عن المفصل مع ان المجتمع والمفصل صار كعبا في موضع يتعلق الحكم على ما عرفت للمحاذات والله
موضع الحكم عنده او لا انما هو ذلك العظم الذي هو من عظام القدم الواقع في ظهره قطعا
فكونه في ظهر القدم انما هو لابطال توهم انه هو الظنبوب الذي عن اليمين واليسرة فان الاخبار
تبطل توهم انه مجدب الزورق لا انها تثبت حيث ان كون الكعب عظما واقعا في
اصول الساق ان كان منفردا عنه وحيث بطل كونه عن اليمنة واليسرة وانه في
ظهر القدم تعين انه ذلك العظم لانحصار الامر فيه واما حدبة الزورق فعدم كونه
كعبا معلوم من عدم اتصاله بالنتو وكونه في اصول الساق والقدم ثم قال واحتج
المصنف على مذهبه بما رواه زرارة وبكير ابنا اعين عن ابي جعفر ع حيث سئلاه عن
الكعبين فقال ع ههنا يعني المفصل دون عظم الساق وبما تقدم من وصف الباقر ع
لوضوء رسول الله صلعم الى ان قال ومسح على مقدم راسه وظهر قدميه وهو يعطي استيعاب
المسح لجميع ظهر القدم وبانه اقرب الى ما حدده اهل اللغة وانت خبير بعدم دلالة
الحديث الثاني واما حديث الاخوين فهو وان لم ينا في ما ادعاه مدعا الجماعة الا انه
فيجب حمله على ما يوافق الحديثين المتقدمين جمعا بين الاخبار وموافقة للاجماع
مع ان الشهيد جعله اول الادلة النقلية على قول جماعة الاصحاب انتهى وهذا
كلام عجيب فهل تعريف المفصل بلفظ اصرح منه فكيف يمكن ان يقع ان قوله ع
ان الكعب هو المفصل المستفاد من اشارته اليه وتعينه بها لا يدل على ان الكعب
هو المفصل وانه لا ينافي كون المفصل هو مجدب الزورق الذي لا مفصل فيه
وهو عن مجموع العضوين براحل وكيف يمكن تاويل المفصل اليه واي داع
على هذا التاويل الذي قضت الضرورة بفساده ولا تعارض بين الاخبار كي يدفع

بتاويل

بتاويل المفصل الى مجدب الزورق والاجماع لما انعقد على ما افاده اية الله كما عرفت وما زعمه
مخالف للاجماع وضرورة اللغة والعرف وليس جعله اول الادلة الا مكابرة صرفة ولا يخفى
القصور على الناس من جهة خفائه على شخص ولو كان ذلك الشخص مثل الشهيد واي دلالة
لاستدلال على الدلالة واي حجة لاجتهاد مجتهد على غيره واتفاق الادلة من حيث هو
لا حجية فيه فضلا عن فهم شخص واحد وان بلغ فيما بلغ مع ان الشهيد لم يخطأ في جعل الرواية
دليلا لما عليه الاصحاب وانما اشتبه عليه ما ذهب اليه ثم قال واما الاستدلال بكونه اقرب الى ما حدده
اهل اللغة فقد اجاب عنه في الذكرى بانه ان اراد باهل اللغة اللغوية العامة فهم مختلفون وان
اراد اللغوية الخاصة فهم متفقون على ما قررنا اولا حتى ان العلامة اللغوي عميد صنف في الكعب
كتابا مفردا واكثر فيه شواهد على انه قبة القدم انتهى وفيه ما عرفت من ان التفصيل بين الفريقين
في اللغة لا معنى له والكتاب المذكور انما صنف لابطال ما عليه المخالفون واثبات
انه في ظهر القدم وقد عرفت ان كل من اطلع على وجود ذلك العظم في القدم لم يتامل في انه
هو المراد بالكعب وانما اشتبه الامر على من اشتبه من جهة عدم اطلاعه على ذلك وزعمه ان
الاتصاف بالاوصاف المذكورة هو المنحصر فلا يحتمل توهم عميد كون مجدب الزورق كعبا وقد
عرفت تصريحه بانه معقد الشراك وهو لا يحتمل غير المفصل والقبة انما هو ذلك الموضوع كما انه
الوسط وسواء ظهر القدم على ما عرفت مما تقدم ثم قال والظاهر ان تفسير الشهيد في الالفية بانه
ملتقى الساق والقدم على سبيل الاحتياط لا الوجوب كما ذكره في البيان لكثرة تشنيعه على
الفاضل في القول بذلك حتى الزمه خرق الاجماع الكل واحداث قول ثالث يستلزم
رفع ما اجمع عليه الائمة لان الامة مع ما ذكر والعامة على ان الكعب ما نتى عن يمين الرجل

وشماله انتهى وفيه ان كثيرا من جهته من لغة الاجماع فيما لا يحتمله احد من اهل اللغة لا تجامع الاحتياط
فان ما لا يحتمل صحته حتى الحق القاضي به لكثرة التشنيع لا يعتبر رعاية الاحتياط والا لكان
الاذنب بالجمع بين المسح والغسل في الوضوء وليس هذا الاختلاف في كتب الشهيد
الا لانه خفي عليه المطلب في زمن لعدم تامله في المطلب على ما ينبغي وحيث بلغ من العلم
ما بلغ واطلع التامل فقد عرف الحق واعترف به لا انه في حال بنائه على ان هذا المعنى
على خلاف المعروف في اللغة باجماع اهلها على خلاف اجماع الامة يبرزه في صورة الجزم
به مع انه لا يحتمل صحته ثم قال والعجب من المصنف حيث قال في المختلف ان في عبارة
علمائنا اشتباها على غير المحصل مشيرا الى ان المحصل لا يشتبه عليه ان مرادهم بالكعب
المفصل بين الساق والقدم وان نفهم ذالك من كلامهم لا يكون محصلا ثم حكى كلام جماعة
منهم والى ان المحصل لو حاول فهم ذالك من كلامهم لم يجد اليه سبيلا ولم يقم عليه دليلا
انتهى فيه ان العجب ليس ممن يعرف معقد الشراك والمفصل واصل القدم وغير هذه من
العبارات التي يظهر من كلمات الفقهاء واللغويين والاخبار باتمام على تعريف الكعب بها على
ما بيناه مفصلا ويعتقد انه لكل من كان من اهل التحقيق لا يخفى عليه مرادهم لما سمعته من مشايخه
ويراه من تقريراتهم ولو في غير هذا المقام كقطع رجل السارق وسيد وادي بهذا وقد
عرفت ان انحصار القول في النجم وذالك العظم من البديهيات وكيف يخفى على المحصل مراد
اهل بنا وان العجب من عدم تنبه هؤلاء لمثل هذا الامر الواضح حتى بعد تنبيه ايته اليه
بل اعترضوا عليه وتعجبوا من انه لم يشاركهم في خطئهم واشتباههم والعجب من ذالك

علم ايته اليه هو توقع هذا الاشتباه وان قلت ان الامر اشتبه على سادات المحصلين وا ساتيد
العلماء فكيف صح ان يقال انه لا يشتبه الا على من لا تحصيل او لا مزيد تحصيل له قلت نعم ولكن
المقصود انه من الوضوح بحيث انه لا ينبغي ان يخفى على المحصل وكثيرا ما يستند على العالم ما لا
يخفى على الابله وليت شعري اي دليل اقوى من عدم كون جزء الرجل المسمى بالكعب
بل عدم تسمية ذالك العظم بالخصوص باسم وانما يعرف بالوصف والاضافة الى ما
يستند به وتسمية ذالك العظم الواقع في الكعب اتفاقا بل بالضرورة وان ضرورة اجلى
من اتصاف ذالك العظم بجميع ما ذكروه من الاوصاف بخلاف ما زعمه تبعا لمن تبع الشهيد
الاول من عدم الاستفادة من المفصل المصرح به في صحيحة الاخوين ثم قال وكانه تعرض
بذالك لشيخه ابي القاسم حيث ادعى اجماع علماء اهل البيت عليهم السلام على خلاف مدعاه
كما تقدم النقل عنه انتهى وفيه ان العلامة اجل من ان يتوهم شمول هذه العبارة بالنسبة الى
شيخه خصوصا مثل المحقق وكيف يتصور ان يصدر من مثله في حق من اعترف جميع العلماء
له بلوغه اعلى درجات الفقاهة انه لا تحصيل له ولو فرض انه اشتبه عليه مراد الاصحاب
في هذا المقام فهل يتوهم في حق الشهيد الذي اشتبه عليه الامر وغيره من الاساطين انه لا تحصيل
لهم فلو لم يكن هؤلاء من اهل التحصيل لم يبق من وراء المحقق الثاني وجميع ان ينصر العلامة
من العلماء ان يتصف بهذه الصفة مع ان العلامة ليس من طريقته التعريض بالنسبة الى احد
ولم ار انه تعرض لشيخه مع ان كلام شيخه صريح في موافقته له فانه قال في المعتبر الكعبان هما الناتيان
في وسط القدم واما معقد الشراك ومن المعلوم ان معقد الشراك انما هو اصل الساق لا الكعب.

ازدوج بين لا نتو الا انه الكف الاعظم وليس الوسط عندهم الا ما اتصل بالساق على ما بيناه
مفصلا وقد عرفت ان الشبهة الفت هذا الموضع فيوافقه ما في الشرايع ومن اعظم الشواهد على
ذلك ان المحقق استدل على مختاره بصحيح الاخوين الصريح فيما افاده اية الله ولما حصل ان
كلام المحقق كغيره فان الاكثر عبروا بالعبارة في المعتبر فلو كان هو مخالفا للعلامة لم يبق
مجال لدعوى اجماع الاصحاب على مختاره فلو كان يقول ان هذا تعريف لجميع الاصحاب
كان النسب بل كانه تعريف لنفسه لان تعبيره موافق لتعبير المعتبر غاية الامر انه
صرح بانه المفصل والمحقق افاده بالاستناد الى صحيح الاخوين لكون معقد الشراك والناتي
في وسط القدم كعبا واراد المحقق البهائي ان ينصر العلامة فقال في اربعينه محاكمة بين
المتاخرين والعلامة يندفع التشنيع عليه والعلامة الكعبان عند اكثر العامة هما العظمان
الناتيان عن يمين القدم وشماله واما عند اصحابنا فالذي ذكره متاخروهم انهما الناتيان
في ظهر القدم بين المفصل والمشط وظاهر عبارات اكثر علمائنا متقدميهم ذلك وذهب
العلامة جمال الملة والدين الى ان الكعب هو المفصل بين الساق والقدم قائلا ان هذا هو
مذهب اصحابنا ونسب من فهم من كلام الاصحاب غير هذا الى عدم التحصيل قال في المختلف
يسمع الرجلين من رؤس الاصابع الى الكعبين ويراد بالكعبين هنا المفصل بين الساق
والقدم وفي عبارة علمائنا اشتباه على غير المحصل ثم نقل عبارات الاصحاب ثم قال
ان ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة وبكير الحديث وما رواه ابن بابويه الحديث
الى اخر ما تقدم وقال في كتاب منتهى المطلب قد تشتبه عبارات الاصحاب على البعض

من لا مزيد

من لا مزيد تحصيل له في معرفة الكعب والضابط فيه ما رواه زرارة وبكير في الصحيح وذكر الرواية
الى ان قال ثم ان جميع من تاخر عن عصر العلامة من اعلام علمائنا انكروا هذا القول وشنعوا على العلامة
في نسبته الى علمائنا تشنيعا وادعوا انه احدث قولا ثالثا وقال شيخنا الشهيد في الذكرى
تفرد الفاضل الخ ثم نقل كلام المحقق والشهيد الثاني ثم قال اذا انتقش كلام هؤلاء
المشايخ الثلاثة على لوح خاطرك ظهر لك ان تشنيعهم عليه يدور على امور خمسة الاول
ان قوله هذا خرق لما اجمع عليه الامة من العامة والخاصة واحداث قول ثالث
لم يقل احد منهم به فكيف يدعي انه قول اصحابنا الثاني انه مخالف لكلام اهل اللغة
اذ لم يقل احد منهم بان المفصل كعب الثالث انه مخالف للاشتقاق فان
الكعب مشتق من كعب اذا ارتفع ونتى والمفصل ليس كذلك الرابع انه مخالف لما ورد
النصوص عن الائمة ع الخامس انه زعم ان عبارات الاصحاب موافقة له مع انها
ناطقة بان الكعبين هما العظمان الناتيان في ظهر القدم فهذا حاصل ما شنعوا عليه وانا
اقول ان من امعن النظر علم ان كلامهم عليه في غير موضعه فتشنيعهم واقع في غير
موقعه وحاش للعلامة ان يقع في شئ هذه الخمسة ويخالف ما اجمعت عليه الامة
بل ما ذهب اليه هو الحق الذي لا ريب فيه والصدق الذي لا شبهة تعتريه والنص
الصحيح بذلك شاهد وكلام اصحابنا مشحونة بالتشنيع به عليها ولتفصيل هذا الاجمال
بحيث لا يبقى للشك مجال فنقول تفصيل اجمال وتاصيل بيان لتحصيل اطمينان
روى وذكر حديث الاخوين ثم قال ولا يخفى ان هذا الحديث صريح فيما ادعاه
العلامة غير قابل للتاويل ولذلك جعله في المختلف اول الدلائل على ما ادعاه
واقتصر في المنتهى عليه ولم ينقل سواه والعجب من شيخنا الشهيد فانه مع كمال حرصه

على تقدم دلالة العلامة وتقصيها لم ينقض هذه الرواية في جملة ما تقدم من انها هي العمدة
في ذلك المدعى وعليها المدار في اثبات تلك الدعوى واعجب من ذلك انه جعلها
اول دليله على ان الكعبين قبة القدم امام الساق اعني العظم الذي بين المفصل
والمشط مع انها في خفائه كالشمس في رابعة النهار فاعتبروا يا اولي الابصار انتهى
وقال بعد ما فرغ عن الايراد على الشهيد في ادلته ونقل كلمات المفسرين واللغويين والشارحين
انه والله لشديد التعجب من اولئك الاعلام كيف زلت اقدامهم في هذا المقام
حتى زعموا ان ما قاله العلامة مما لم يقل به احد من الخاص والعام وظني ان وقوعهم في هذه
الورطة انما نشأ من اشتباه عبارات الاصحاب كما ننبه عليه في المختلف والمنتهى وذلك
انهم صرحوا باشتقاق الكعب من كعب اذا ارتفع واكثر العبارات ناطقة بان الكعبين
هما العظمان الناتيان في القدمين والمتبادر من الناتي ما كان نتوه محسوسا لحس البصر
ولا ناتي في القدمين على هذه الصفة الا اللذان في وسط القدم وشاع انهما المتوسطان
بين المفصل والمشط لكن الاول ان ليس الكعبين باتفاق علمائنا فحكموا بانهما الاخيران
البتة وغفلوا عن قال بانهما المفصلان لانه لا نتو فيهما وغفلوا عن العظمين الناتيين
فيهما لان القوة الباصرة عن ادراك نتوهما قاصرة انتهى وفيه مواقع للنظر
يظهر بالتامل فيما قررناه قوله فانه قد ذكره متأخروهم الخ فان التعريف بالناتي
بين المفصل والمشط لا يخفى به المتأخرون ولكن قد عرفت انه لا نتو الا لذلك العظم
وهو الذي بين المفصل والمشط فان المشط في العرف عبارة عن تمام ظهر القدم الى اصل
الساق ومن المعلوم ان ما يصدق به الساق بالقدم فهو ذلك العظم بين المفصل والمشط
ولا معنى لكون محدب الزورق بين المفصل والمشط لان معنى كونه بينهما كونه واحدا منهما له
يشير اليه ما وسط العظم لا ينتهي الا الى اجزائه لا الى عظم اخر مغاير فهذا الحد
لا ينطبق

لا ينطبق الا على ذلك العظم ولو اريد بالمشط ما هو بعض الاصابع فالحد لا ينطبق الا على عظم الزورق
ولا يتميز عن غيره بكونه كعبا وانما توهموا كونه مكعبا لغفلتهم منها قوله وظاهر عبارات الاصحاب
الى وقد تبين فساده وانه ليس في كلام من تقدم على كر ما يحتمله من كلامهم فضلا عن ظهوره في ذلك
اختار ما ذهب اليه وعدل عنه ومع ذلك عبر عنه بما لا ينطبق الا على ذلك العظم
كقبة القدم على ما تقدم ومنها قوله والعجب من شيخنا الشهيد الخ فانا لنعجب منه حيث
جعل الاشتباه واحدا في الشهيد قال وحمله على كلام الباقر عليه السلام وهو الذي المراد به
جميع الافراد ثم قال المحقق برواية زرارة عن الباقر عليه السلام وهذه مرسلة الصدوق فهذا المحقق
زعم ان المراد بكلام الباقر انما هو ما في المرسلة ولهذا قال في مقام نقل كلام الشهيد وحمله
على كلام الباقر المتضمنة لمسح ظهر القدم من انه ليس كلاما مستقلا وانما حمله على كلام الباقر عليه السلام
المتضمن لتحديد الكعب بالمفصل ومنها قوله ولعله للمجاورة هذا العظم فانك قد عرفت ان الكعب
في الاصطلاح انما هو المفصل وانما يسمى ذلك العظم به لكونه الة له والتسمية بالمجاورة لا يعني
لها نعم الحكم المتعلق بذلك العظم الذي هو من الكاحل يتعلق بالعظم المذكور المعروف بالمفصل
على ما عرفت ومنها قوله فصار بالطريق الى فان ذلك العظم لا يعبر عنه بالمفصل وانما
المفصل يعني ذلك العظم المتدير واشار في الوصل انه تبع الشهيد اشار في بسطه قال عند
شرح قول المصنف الكعب قبة القدمين ما ذكره المصنف في تفسير الكعبين من انهما وهو المعروف من مذهب
الاصحاب ونقل عليه المرتضى والشيخ في الخلاف الاجماع وقال في المعتبر انه مذهب فقهاء اهل
البيت عليهم السلام واحتج ما عليه من طريق الاصحاب بما رواه زرارة وبكير الحديث ثم قال وهذه
الرواية لا تدل على ما ذكره صريحا والظاهر انه انما احتج بها على ابطال ما ذهب اليه العامة من
ان الكعبين هما العقدتان اللتان في اسفل الساقين والامر والاسهل لا يدل عليه ايضا فـ

الى الاجماع ونص اهل اللغة بما رواه الشيخ في الصحيح عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن
الرضا عليه السلام قال سألته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع فمسحها الى
الكعبين الى ظهر القدم ثم ذكر ما دل من الروايات على انه في ظهر القدم ثم قال ويؤيده
الاخبار الواردة بالمسح على النعلين من دون استبطان الشراك وذكر كلام الشيخ المتقدم
وهو قوله يعني الى الكعبين الخ ثم قال وذهب العلامة في المختلف الى ان الكعب هو
المفصل بين الساق والقدم وذكر ما فيه ثم قال تلك هذه العبارات صريحة في فساد ما
ادعاه ناطقة بان الكعبين هما العظمان الناتيان في وسط القدم غير قابلة للتأويل
بوجه فان المفصل بين الساق والقدم لا يكون وسط القدم فقوله ان في عبارات
الاصحاب اشتباه على غير المحصل مريدا به ان المحصل لا يشتبه على ان الكعب عند الاصحاب
هو المفصل بين الساق والقدم عجيب واعجب من ذلك ان شيخنا الشهيد في الذكرى نسب
العلامة الى التفرد بما ذكره من ان الكعب هو المفصل والى مخالفة اجماع الامامية
مع انه قال بمقالته في الرسالة انتهى ولقد اتى هذا التابع بما لم يأت به المتبوع
حيث زعم ان المحقق يستدل على ان مذهب الزورقي هو الكعب بما دل على ان الكعب
هو المفصل ومع ذلك لم يتعجب منه مع انه لا يدل على مرامه وانما قال انها ليست
صريحة فيما زعم ذهاب المحقق اليه وياليته استيقظ بالدلالة لان المحقق لحديث الاخوين
وعرفت ان القبة بين المفصل فان الدليل من اقرار الشواهد على الدعوى وتعيين المدعى
واما صحيح ابن ابي نصر فقد بينا انه من الدلالة على ان الكعب هو المفصل وكذا ما دل على النهي
عن استبطان الشراك ومن العجب تقليده في التعجب عن ادراك امر ضروري فان حدبة
الزورق ليس عظما ناتيا وانما انه في الزورقة والحدبة موضع النتوء واعجب من ذلك

ما تعجبه

ما تعجب من استفادة الشهيد لعبد الرسالة ولظهور نقيضه ما في كلامه بما لا شك فيما مر ولكون زورقيا لا
كلمات عجيبة والمحقق الف ولا يشير صرف الوقت في التعرض لها وتتبعها عن المجد وقال في
ما اشتبه على قوله ونقل عليه الاتفاق كذا نقل الاتفاق صاحب الطبرسي وابن زهرة واستند
ذلك ابن الاثير الى التشبيه وكذا غيره من اصحابنا والعلامة الفهم في المنتهى فسره كعب بعلا
بالاتفاق على ما في المنتهى وفيها في الكف والاشتباه لا يخفى فانك قد عرفت انه ليس في
شيء من هذه الكلمات ما يدل على مرامها بل كلها تامة صريحة فيما اختاره انها ضرورة ان
الشراك لا يقال انه على الساق والعجب انه الذي ذكره ابن الاثير من كلام ابن الحرث
بالصورة بنيادر بان مذهب الامامية ان الكعب ذلك العظم حيث انه يدل
بظهر في التفرح انما اخذ ذلك مع ذلك جعله ودليلا على ان الكعب كعب الزورقي
من مثله قد توقف الجمهور المذهب على العقل واما غيره فقد ثبت اتفاقهم على ان
مذهب الامامية ان الكعب هو العظم المستدير الواقع تحت الساق والعجب الاعود نسبته
بهذا القول وهو كون مذهب الزورقي للعلامة في المنتهى وانه ادعى اجماع الامامية
عليه وكيف يتوهم ان التقاطع في الكلام واحد يدعي الاجماع على ما يدعيه على خلاف مدعاه
والقول ان ما توهمه من كلمات الاصحاب انما اشتبه على من لا تحصيل له وتفطن من الجمع
بين المفصل والعظم النات في معقد الشراك والاستشهاد على بعضها ببعض آخر على ان
المقصود شيء واحد وقال قوله والظاهر انه لا يخفى بعده عن الظاهر انه فهم منه ما نسبه
الى الفقهاء واهل البيت عليهم السلام لا مخالف منهم لهم الا ان الشيخ البهائي فهم ذلك وكذا الشهيد
في الذكرى قال ابن ابي جمهور في كتاب الغوالي بعد ما ذكر هذا الحديث رواه ابي ل
على ان الكعب هو مفصل القدم الذي عنده وسطه في قبة القدم عند رسالة غيرهم
البهائي ذو فهم له والذي يشهد على صحة فهمه ان قول الراوين دون عظم الساق

بعد قولهما بغير المفصل شاهد واضح على ان المراد من المفصل ليس المفصل بين الساق والقدم
فان عظم الساق متصل بنفس القدم من غير ان يكون بينهما واسطة وحيلولة واستداد
مفصل العظم وسطه المتصل بالقدم ليس بينهما مغايرة وتفاوت بحيث يكون الاشارة
الى احدهما دون الاشارة على الآخر وفي شرح المقام يقول الكعب ليس بطرف العظم بل
مفصل ذلك السطح عن القدم مع انه اذا بلغ المسح الى المفصل فقد بلغ الى الساق
قطعا والمطلوب ان المسح الى اين وما يشهد على ما ذكرناه ايضا ان في بعد هذا
الكلام قال عم والكعب اسفل من ذلك قال عم عقيب قوله هذا عظم الساق
جوابا عن سؤالهما عنه فمع هذا الفعل مراده ما من المفصل المفصل الشرعي الذي
يقطع السارق انتهى وفيه ان المحقق والشيخ وغيرهما ما عدا الشهيد في الذكرى
فهموا ان المفصل انما هو الناتئ في وسط القدم عند معقد الشراك ولكن هذا
عين ما اختاره العلامة ونسبه اليهم وما حكاه عن غوالي اللآلي فهو ايضا صريح
في ان الكعب في الوسط والقبة مع انه المفصل وهذا عين ما اختاره العلامة
وما استشهد به على ان المفصل عبارة عن محدب الزورق او القبة التي اشارة
الى المفصل وعظم الساق ففيه ان الاشارة على القدم نحو الارض والاشارة
الى الانسان قائم هو على نحو آخر مع ان الامر كان عندهم دائرا بين امرين احدهما
كون المنجم خاصة كعبا دون عظم الساق مطلقا والآخر كونه ذلك العظم المستدير
الواقع تحت الساق فليس الامر دائرا بين عظم الساق ومفصله بل انما الامر
دائر بين المنجم وذلك العظم بل الذي توهم كون المنجم كعبا انما توهمه غفلة عن انه من
الساق للتسالم على ان الكعب من عظام القدم كما تقدم فالامر دائر بين ما تحت

الساق

الساق ما عن الطرفين وحيث ان المسح في رؤوس الاصابع وعلى ظهر القدم فالانتهاء الى الكعب
العظم ليس الا بالانتهاء الى اصل الساق من ظهر القدم فالمراد بيان فهما ان الامام عم
اشار الى موضع من ظهر القدم الى ما ينتهي منه الى الساق فالحد للمسح هو الحد بين ظهر القدم
والساق لان الكعب من القدم والمنجم من الساق ومن المعلوم ان ما كان من
الساق ليس كعبا فتبين ان الواجب على هذا ما قاله الامام عم من ان الكعب
هو المفصل دون المنجم الذي هو جزء من عظم الساق وظهر ان الوصول الى الساق
مما لا بد منه لانه لا ينفك عن الوصول الى الساق وليس الغرض التفكيك بين الساق
والمفصل وانما الغرض التفريق بين الساق والقدم والاستدلال على عدم كون المنجم
كعبا بانه من الساق وان ذلك العظم الذي ينتهي القدم الى الساق وهو في وسطه
واما ما زعمه من ان المفصل ليس اسفل من المنجم بالنسبة الى الساق انه مكابرة للحس ضرورة
ان المنجم من الساق والعظم المستدير واقع تحته فلا يكون اسفل منه وقد عرفت ان
المفصل بهذا الاعتبار صار كعبا ومن اعجب الامور ما زعمه من ان المراد مفصل السارق
فان السارق انما يقطع من مفصل الساق اجماعا وقد بيناه مفصلا ولا فرق
بين مفصل السارق ومفصل الساق وما زعمه من القطع من محدب الزورق
فاسد مخالف للاجماع والاخبار نعم خفي الامر على كاشف اللثام وقد بينا فساده
سابقا مع ان اطلاق المفصل على محدب الزورق على تقدير كونه محلا للقطع ايضا
غلط فان الوصل والفصل انما يتصوران بين الامرين لا في شيء واحد ولهذا لا يتأتى
الفصاد لانه ومن العجيب انه ذكر من جملة ما استند اليه في كون المفصل عبارة
عن محدب الزورق الرضوي ويقطع من المفصل ويترك العقب يطأ عليه مع انه
نص في ان المراد مفصل الساق والقدم فان كون المحدب مفصلا على تقدير

الصحة لا معنى له الا انه محل القطع وقوله يقطع في المفصل انما سيق لتبيين موضع القطع
فمع تفسيره معناه انه من الموضع الذي يجب ان يقطع منه مع انه يكفي قوله ويترك عقبه
في الاستفادة انه لا يبقى من القدم بعد القطع الا العقب والعجب من ذلك تأويله
بقولهم يقطع من اصل الساق الى ما زعمه وليت شعري كيف يراد بمذهب الزرارة في
من اصل الساق ثم قال ومما يؤيد ما ذكر ويعين قوله و الكعب اسفل من ذلك
فان مفصل عظم الساق الذي يحتج عليه ليس باسفل قطعا بل هو اعلى كما لا يخفى
وبالجملة انما اريد من المفصل خصوص القدر الذي في وسط ظهر القدم دون عظم
الساق خصوص المنصوب فمع ان هذا اختلاف مقتضى اللفظين لا دليل عليه
ما ذكرنا من قوله والكعب اسفل منه وان اريد منهما مقتضى اطلاق لفظيهما لا دليل عليه
الا الاشارة الى احدهما دون الآخر وجعل حكمهما متعددا اسيا وان يكون نزاعا لفظيا
بين الخاصة والعامة وجعل النزاع في خصوص الاكتفاء في المسح بالوصول الى
جزء الكعب الذي هو في ظهر القدم لا النزاع في نفس الكعب فمع فساده لا دليل عليه ظاهر
الروايتين انتهى وفيه ان المراد من كل من اللفظين انما هو معناه وليس الغرض
التفرقة بين المفصل وعظم الساق وانما المقصود بيان ان العظم المستدير الموصوف
بالاوصاف المسطورة بالكعب المعلوم انه ليس جزءا من الساق بل انما هو عظم من عظام
واقع في ظهر القدم امام الساق وما توهمه جزءا من عظم الساق فالحق تبعا للمحقق
الخونساري والسبزواري اجنبي عن الرواية وعن دلالات رأسا ثم قال ومما يؤيد
ما ذكر ان اهل اللغة واهل العرف العام لا يقولون بكون هذا المفصل كعبا وتسميته و اعتراف العلامة
والعرف العام انتهى وفيه ما عرفت من اتفاق الكل على كون المفصل كعبا بالمعنى الذي هو المصنف
وانه لا معنى له سوى ذلك وانه لا معنى له اسما الا ذلك العظم الواقع في هذا المفصل

وليت شعري

وليت شعري كيف ينسب الى العلامة الاعتراف بانه ليس معناه لغة وعرفا مع تصريحه بانه
اقرب الى ما حدده اهل اللغة به وكيف يمكن ان يقول ان الكعب له حقيقة شرعية مع ان
الرواية صريحة في ان الحكم انما ترتب عليه من حيث انه كعب لغة وعرفا كما هو مفاد قوله
انا انهم من عظم الساق وقوله هذا هو القول الخاصة فان الاستدلال على ان اطلاق
الكعب على المفصل غلط اشتباه في تصريح رد هذا ثم احال بيان ان المفصل ليس
كعبا لغة وعرفا الى الشرح س و الذخيرة وما وجدنا منهما ما يرجع الى المحصل نعم في
الذخيرة ان الشراك لا يعقد على ما في الباطن وانت خبير بان عقد الشراك
عليه انما هو العقد على ما يحاذيه من اجزاء القدم كما ان غسل الاعضاء انما يحصل بغسل
الجلد الملاصق المحاذي له مع ان عدم عقد الشراك على مذهب الزرارة في اول
محسوس ولا ترتيب بين الرجلين الا مع التوفيق بمعنى ان الواجب احد الامرين
من الجمع وتقدم اليمنى اذا قدم احدهما على الآخر كما هو صريح التوقيع بل هذا هو
الحكم في سائر الاعضاء لو لم يكن الاجماع على خلافه فوجوب تقديم الوجه بمعنى عدم
جواز التأخير وكذا اليمنى فالواجب اثبات الحكم بالنسبة الى جميع الاعضاء فنقول
يحتج له انه لا دليل على الترتيب الا بهذا المعنى لفساد جميع ما يمكن الاستناد اليه
فمنها ما استدل به في المنتهى وهو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة الآية فانه تعالى عقب ارادة
القيام الى الصلاة بالغسل فيجب تقديمه على غيره وكل من اوجب تقديم الغسل اوجب
الترتيب وفيه ان معنى الآية الشريفة ان الصلاة يعتبر فيها الطهارة على التفصيل المذكور
فيها فكانه تعالى قال من اراد ان يصلي فليتوضأ وما قبلها واين هذا من كون ارادة الصلاة
علة لوجوب غسل الوجه كيف والاحتياط ليس واجبا نفسيا ولا ارادة الصلاة

وليت شعري كيف نسب الى العلامة الاعتراف بانه ليس معناه لغة وعرفا مع تصريحه بانه اقرب الى ما صدره اهل اللغة به وكيف يمكن ان نقول ان الكعب حقيقة شرعية مع ان الرواية صريحة في ان الحكم انما ترتب عليه من حيث انه كعب لغة وعرفا كما هو ظاهر وقوله ان المنجم من عظم الساق وقوله هذا قول الخاصة فان الاولية لا تدل على ان اطلاق الكعب على المنجم غلط الناس في تصريح ره بذلك ثم احال سؤال ان المفصل ليس كعبا لغة وعرفا الى شرح لس والذخيرة وما وجدنا منهما ما ترجع الى محصل نعم في الذخيرة ان الشراك لا يعقد على ما في الباطن وانت خبير بان عقد الشراك عليه انما هو العقد على ما يحاذيه من اجزاء القدم كما ان غسل الاعضاء انما يحصل بغسل الجلد الملاصق المحاذي لها مع ان عدم عقد الشراك على محدب الزورق امر محسوس ولا ترتب بين الرجلين الا تحقيق بمعنى ان الواجب احد الامرين من الجمع وتقدم اليمين اذا قدم احدهما على الاخر كما هو صريح التوقيع بل هذا هو الحكم في سائر الاعضاء ولو لم يكن الاجماع على خلافه وجوب تقديم الوجه بمعنى عدم جواز تاخيره وكذا اليمنى فان الواجب اثبات الحكم بالنسبة الى جميع الاعضاء فنقول بعون الله هذا الدليل على الترتيب الا بهذا المعنى لنفي جميع ما يمكن الاستناد اليه فمنها ما استدل به في المنتهى وهو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الاية فانه تعالى عقب ارادة القيام الى الصلوة بالغسل فيجب تقديمه على غيره ولكن وجب تقديم الغسل اوجب الترتيب وفيه ان معنى الاية الشريفة ان الصلوة يعتبر فيها الطهارة على التفصيل المذكور فيها فكانه تعالى قال من اراد ان يصلي فليتوضأ ما قبلها واين هذا من كون ارادة الصلوة علة لوجوب غسل الوجه كيف والوضوء ليس واجبا نفسيا ولا لارادة الصلوة حد اللعهد فانه ليس معنى الاية البعث

حد اللعهد فانه ليس معنى الاية البعث على الغسل عند ارادة الصلوة بمعنى كونه موقتا للعهد لا يجوز تاخره عنه بالضرورة فان الجزاء ليس عاملا في الشرط ولا غسل الوجه في نفسه يتعلق الامر به انه هو جزء مما تعلق به فالامر واحد تكرر لكن تعدد الاجزاء فالامران المتعلقان الى الاربعة او امرا مرو والاية بمنزلة الامر بالتطهير بل هو هو عبارة اخرى عن قوله تطهر للصلوة على هذا النحو وتفسير الاية بارادة القيام غلط واضح فان القيام عبارة عن النهوض والارادة المحل سقام اليه عبارة عن القصد اليه كما ان القعود عنه عبارة عن الانخفاض عنه ومنها ما استدل به في المنتهى ايضا ومحصله ان العاطف في العطف واحد تقوية الحرف وقد جعل الى تمة نهاية الغسل المرفقين والمسح الى الكعبين والمعنى ان العاطف في كل من والاية واحد والى متعلقة به وهي لانتهاء غاية وقد جعل غاية المرفقين ممن لا بد غسلها غسل والوجه مغسول قبل المرفقين ولا يجوز ان يكون كلمة الى غاية للغسل الواقع على الوجه فيصير العاطف في المعطوف غير العاطف في المعطوف عليه وهو مخالف للقاعدة وهذا الدليل ايضا لا يرجع الى محصل فان وحدة العاطف لا تقتضي الاشتراك في الحكم والمرفق لا يصلح لان يكون غاية لغسل الوجه كما ان الناصية لا تصلح لان يكون ابتداء لغسل اليدين ومن المعلوم ان الغسل يتعدد وتعدد المغسول تكون المرفق غاية لغسل الوجه خلاف الضرورة فاذا اي غاية لغسل اليدين فهل يتوهم احد ان معنى قولك تزوج زيد وعمران الزوجية الواحدة قائمة بهما فهل التقوية الحرف معنى سوى اشتراك المعطوف مع المعطوف عليه في اصل الحكم وله في هذا الكتاب وغيره ادلة اضعف والجميع قاصرة عن افادة وجوب مراعاة الترتيب وما يدل منها فانما يدل على عدم جواز تقديم الشق الايسر فان الامر بالابتداء بالشق الايمن فمعنى

مطلوبية

مطلوبية الابتداء وانه يريد تحققه واما المعنى انه على تقدير وقوعه يجب ان يكون متعلقا
بذلك الشيء فان الحكم الانشائي صالح لان يتعلق بالمقيد كما انه صالح لان يتعلق بالقيد
فمن لا يستطيع نهي ابنه مثلا عن شرب الخمر اذا قال اشرب الخمر خفية فمعناه
ان هذا الفعل المبغوض الذي لا ارضى لو توقعه على تقدير الوقوع يجب ان يكون
على هذه الكيفية وبهذا البيان يظهر معنى قول ابي عبد الله ع في حديث محمد بن مسلم
ابتدئ بالشق الايمن وقول علي ع اذا توضأ احدكم للصلاة فليبدأ باليمين
قبل من جسده بقرينة التوقيع الخارج من الناحية المقدسة في جملة اجوبة مسائل
الحميري حيث سئل عن المسح على الرجلين يبدأ باليمين او يمسح عليهما جميعا فخرج التوقيع
يمسح عليهما جميعا فان بدأ باحديهما قبل الاخرى فلا يبدأ الا باليمين فان الامر
بالابتداء باليمين صالح لان يتعلق بكل من المقيد والقيد فهو مجمل من هذه الجهة
والتوقيع صريح في انه متعلق بالقيد فالابتداء باليمنى في السؤال في مقابل
الجمع فالسؤال عن كون المقيد مطلوبا وقوله ع يمسح عليهما جميعا ترخيص في الجمع
وهو عبارة اخرى عن عدم وجوب الترتيب ثم انه ع بين عدم جواز تقديم اليسرى
في صورة الابتداء باحديهما فمحصل التوقيع انه لا يجب نفس الابتداء باليمين وانما يجب
ان يكون ما ابتدئ به هو اليمنى على تقدير التفريق وحيث احتمل ان يكون هذا مع الابتداء
باليمين فلا دليل على الترتيب مطلقا وفي خصوص المقام لا ريب في الحكم فان التوقيع
لا معارض له وما ادعاه الشيخ من الاجماع على تقديم اليمنى على اليسرى لا ينافي ذلك
لاحتماله كون الحكم ناظرا الى القيد وكيف يمكن توهم الاجماع مع ان الاجماع على خلافه
كما لا يخفى على المتتبع ويجوز النكس للاصل والدليل ويجب مسح ما بقي على تقدير القطع

ضرورة

ضرورة ان الاصابع لا مدخلية في الحكم ولبعض الرجل رجل وقد بيناه فيما تقدم ومن المستحيل
جواز المسح على الظاهر مع الاختيار فانه مسح قبل القطع ضرورة تعلق الحكم اولا بالرجل
والعدول عنه الى ما ليس منه من غير عذر تناقض صرف وقد عرفت ان المسح على الشعر
المحيط بالبشرة مسح عليها فهو ليس من قبيل الحائل ولا فرق في ذلك بين الرأس و
الرجل ولا بين الوجه واليدين واما الشراك فقد عرفت انه لا يعقل جواز المسح عليه
بدلا عن البشرة من غير عذر فلو فرض قيام دليل عليه فلا بد من حمله على صورة العذر
مع ان الاخبار الدالة على عدم استبطان الشراك اعم فلعل الوجه فيها انه لا يمنع
من مسح محل الفرض كما صرح به شيخ الطائفة ولهذا اختص به النعل العربي وقال ابن الجنيد
في النعال وما كان غير مانع لوصول الراحة والاصابع او بعضها الى مماسة القدمين
فلا بأس بالمسح عليها وقد روي المسح عليها عن امير المؤمنين ع والباقر ع والصادق ع
وان رسول الله ص توضأ ومسح على نعله فقال له المغيرة انسيت يا رسول الله فقال بل انت
نسيت هكذا امرني ربي قال وروى الطبرسي والشيخ وغيرهما ان رسول الله ص مسح عليهما
وعن امير المؤمنين وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمير واوس بن اوس وروي عن ابي ظبيان
وزيد الجهني ان امير المؤمنين ع توضأ ومسح عليهما هكذا في الذكرى فهذا القول عن ابن الجنيد صريح
في ان الشراك لا يمنع من وصول المسح وانه هو المراد فيما روي وقول النبي ص للمغيرة الخ لا معنى له
الا هذا فان نسبة النسيان الى المغيرة لا وجه له الا انه توهم وجوب امرار مسح الرجل
وقال ابن ادريس ان النعل الذي لا يجب فيه الاستبطان انما هو الذي لا يمنع من مسح
الفرض من غير فرق بين العربي وغيره وهكذا صنع الفاضلان وتوضيح ذلك وهو ان
الشراك لا يمنع مسح محل الفرض بما افاده اية الله في المنتهى قال ولا بأس بالمسح على
النعل العربي وان لم يدخل يده تحت الشراك لانه لا يمنع مسح موضع الفرض ثم ذكر

خبر زرارة وقال لا يبقى هناك بحث وهو انه هل يجب مسح ما تحت الشراك ظاهر قوله ع
يقتضي عدمه والاقرب وجوبه لان عدم الايجاب لادخال اليد تحت الشراك لا يقتضي
عدم ايجاب مسحه لامكانه وان لم يدخل يده تحت الشراك انتهى فظهر ان ادخال اليد
عندهم مما يتوقف عليه المسح وهذا معنى قولهم ان الشراك لا يمنع من وصول المسح الى
محل الفرض ومن العجب انهم استدلوا بهذه الاخبار رع ف و ما عليه ايته لهم من ان الكعب هو
المفصل وان الكعب هو الزورة حيث ان محل الفرض ان كان هو المفصل فالشراك لو وقع عليه
يمنع من وصول المسح الحقيقة اليه والذي لا يمنع الشراك من وصول المسح اليه انما هو حدبة الزورقي
لعدم وقوعه عليه هذا الحاصل ما استفاد من كلمات جماعة وهو من العجب الامور حيث ان
كون الكعب معقد الشراك مما اطبقوا عليه فالاعتراف لعدم معقد الشراك الا على
المفصل اعتراف بافادة ايته لهم وبالجملة فبعدت لهم جماعة كالشيخ والمحقق
وابن ادريس على ان الكعب معقد الشراك لا معنى لتعليلهم عدم الاستبطان الشراك
بالعلة المتقدمة الا ما افاده ايته لهم في المنتهى فان عدم الاستبطان الشراك مع كون
محل الفرض واقعا تحته كما هو المفروض حيث ان الكعب معقد الشراك لا معنى له الا ان الفرض
يتحقق بدونه كما صرح به في المنتهى نعم يظهر من كره ما استظهره من جماعة من عدم وجوب
مسح تلك الشراك نظرا الى الاخبار وقد عرفت فساده هذا حال المسح على الشراك
والامر في الخف او نحو فانه ليس من الرجل ولا دليل على تنزيله منزلتها مع انك قد
عرفت استحالته مع الاختيار وانما هذا ينظر ما في الاخبار عن عائشة عن النبي صلعم
انه قال اشد الناس حسرة يوم القيمة من رأى وضوئه على جلد غيره وعن علي ع ما ابالي
امسح على الخفين او على ظهر عير بالفلاة وشبهه روي عن ابي هريرة وعائشة ونحوها قال
الصع ع اذا كان يوم القيمة ورد الله كل شيء الى شيئه ورد الجلد الى الغنم فترى

اصحاب

اصحاب المسح اين يذهب وضوئهم فان معنى هذه الروايات ان الجلد لما يصير ورثة خف لا يخرج عما
كان عليه من المباينة مع الرجل فحصل المسح تنزيله منزلته ليس المسح عليه مسحا على الرجل وهذا
صريح قول امير المؤمنين ع او على ظهر عير بالفلاة فلا فرق بين الخف والعير او لا فالطهارة
القائمة بالعير او جلده لا ربط لها بالشخص وكما لا يتوهم ان صدور الحدث عن شخص يوجب
في طهارة اخر فكذا التطهير شخص او حيوان او جماد لا يعقل ان يوجب طهارة شخص اخر
وبالجملة فالمسّ انما يؤثر فيما يلاقيه لا انه يؤثر بملاقات شخص او جماد او حيوان فيمن
لم يصل اليه ولم يرتبط به فمحصل هذه الروايات ان توهم تاثير المسح على الخف
في لابسه من المضحكات وانه من قبيل انفعال بدن انسان لملاقات النجاسة
لحيوان وجفاف ماء الحوض باشراق الشمس على الكوز واخضرار الكوفة بوقوع المطر
على المطر وشبع انسان بشبع حيوان ولهذا قال الكلبي النسابة قلت للصع ع ما تقول
في المسح على الخفين فتبسم ثم قال اذا كان يوم القيمة الخ فتبسمه ع انما هو بيان لان هذا
من المضحكات وما افاده من رد كل شيء الى شيئه ورد الجلد الى الغنم بيان لكونه من
المضحكات ان قلت لو تم هذا لا تقتضي استحالته الاختيار او به في حال الضرورة ايضا
قلت فرق بين الخف والجبيرة وما يشبههما وبين غيرهما مما لا ربط له بالعضو اصلا والحاصل
ان ما يلبس من العضو على انحاء فمنها ما يتحد معه ما دام ملاصقا من غير حاجة الى التنزيل
كاللحم والجلد بالنسبة الى العظم ومنها ما يتحد معه بالتنزيل كالخرقة العضو من الجبيرة وغيرها
ما دام كذلك واما ما لا يلابسه فلا يعقل كون المسح عليه او غسله منزلة غسل العضو او مسحه
وهذا معنى ما عن امير المؤمنين ع او على ظهر عير بالفلاة فان المقصود ان المسح على الخف
الملابس للرجل وان صح لان ينزل منزلة غسل الرجل او مسحه الا انه قبل التنزيل
كمسح ظهر العير الذي فلا يعقل تنزيله منزلة مسح الرجل او غسله وقد بالغ ابن عباس

في هذا الباب حيث قال لان امسح على جلد حمار احب الي من ان امسح على الخفين ففي هذا
البيان غنية لمن يتعقل وبالجملة فالتسوية بين ظهر غير ما الفلاة وبين الخف في مقام الابطال
المسح على الخف تنبيه بشبوتهما بالذات واختلفت اهلها في الصلوح للتنزيل وعدمه
وحيث ان البعير خصوصا اذا كان بالفلاة لا يعقل تنزل مسح ظهره منزلة مسح رجل
من هو بالبلاد وكان الحكم مما لا يخفى على احد حتى الائمة عليهم السلام المسح على الخفين شدد وارد نحوه
به وسنه ليظهر ان المسح على الخف ليس حكمه في الوضوح الا بمثابة المسح على ظهر البعير
وبالجملة فالملابسة هي الموجبة للتنزيل ولهذا اكتفوا الا بهذا المسح على الخف به ما دام
ملابسا له ولكن يكون لغسل الرجلين لعدم النزع هذا حاصله المسح على الخفين يجب الاول اصلا
ومن جوزه فانما استند الى ما زعمه دليلا مخرجا للاصل وقد اضطربت كلمة القائلين
بالغسل في المقدار الجائز من المسح بدلا عن الغسل مع عدم تجويزهم المسح على البشرة بوجه
وما يتوهم دلالته قاصر عن افادة هذا المعنى اما الترخيص في عدم نزع الخفين الا عن حدث
الجنابة او بعد ايام فلعله لعدم المنع عن مسح البشرة كما ان ما اهداه النجاشي الى النبي ص
كان كذلك فلا حاجة الى نزعه الا للغسل عن الجنابة او للتنظيف من الاوساخ الذي
يحتاج اليه بعد ايام فهذا الصنف من الروايات دليل على ان وظيفة الرجلين انما هو
المسح لا الغسل والخف لعدم منعه منه لا يجب نزعه قال صفوان ابن عسال المرادي
كان النبي ص يامرنا اذا كنا مسافرين ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليهن الا
من جنابة ومنه يظهر عدم دلالة النبي ص على ذلك لعدم دليل على ان الخف
كان

كان يمنع من المسح بل من المعلوم ان خفه لم يكن كذلك وقد اختلف رواية المغيرة ابن شعبة فقال
رأيت رسول الله ص يمسح على الخفين وروي عنه ايضا انه قال كنت مع رسول الله ص في سفر
واهويت لان انزع خفيه فقال دعهما فاني ادخلتهما طاهرين فمسح عليهما وروي عنه ايضا
انه قال وضأت رسول الله ص فمسح اعلى الخف واسفله وروي عنه ايضا مسح رسول الله ص على
النعلين هذه وان كانت بمعان مختلفة لا مانع من الجمع بينها الا ان المغيرة لم يكن من خواص
بصحبة النبي ص حتى يختص بالاطلاع على هذه هذه الدقائق سفرا وحضرا ولو لم يكن كاذبا في
اصل الحكم فهذه التفاصيل كذب قطعا وافتراء على النبي ص عمدا حيث كان على هواه ولم
عمره روما امره حيث قام في مجلس جمع اشياخ اصحاب النبي ص لتحقيق امر المسح على الخفين
فقال ما قال فان امير المؤمنين عليه السلام حين هذا في اقرآت الولاة قبله على رسول الله ص عمدا
ولشيعته قوله عليه السلام ردا عليه في ذلك المجلس سبق الكتاب على الخفين فان في مقابلة
الخفين على الكتاب دلالة لطيفة على تعمده في الكذب حيث ان التعارض بين الكتاب
والسنة لا بين الخف والكتاب فهذا مبني على الحصار ما عند المغيرة في الخفين بمعنى انه
بمنزلة من يريد ابطال حكم الكتاب بالخفين وسير دارد هذا التضاحا انشه فظهر ان رواية
مغيرة كذب عمدا ولو صدق فالمسح على الخف يمكن ان يكون بمعنى انه مسح لا بد له
كما عرفته في المسح على النعل ويدل على ارادة هذا ما رواه عنه ص من قوله او فعلهما
طاهرين فان ادخال الرجلين في الخف على طهارتهما انما ينبغي عن تطهيرهما لا عن
الاتيان بوظيفتهما في الوضوء والا لسقطت وظيفة الرجلين عن كل من يعلم
بطهارة رجليه فهذا الكلام يدل على ان نزع الخفين كان بمقدمة لغسلهما

لرفع القذارة عنهما فالغسل مقدمة لاثبات بوظيفة الرجلين لا انه المقصود بالذات
فمسح الشرع صح انما كان على البشرة غاية الامر انه لم يشرع الخف لعدم الحاجة حيث انه لم يكن
ما في المكان الشق فان ادخال الرجل في الخف ظاهر ليس مجوزا للعدول عن مسح الرجل
الى المسح عليه ومن الغريب ان الشافعي وجماعة استفادوا من هذا التعليل انه يعتبر في المسح
عليهما ادخالهما لكونهما طاهرتين معا حتى انه لو غسل احد رجليه وادخل الخف لم يصح
حتى يغسل الثانية ثم يبتدي باللبس والموالاة بمعنى اتصال كل فعل بالمتقدم الذي
لا يجف فيه اذا كان الهواء معتدلا وكذا بدن المتوضي في الحرارة والبرودة وكذا الماء المستعمل
في الوضوء قلة وكثرة كما يظهر من الاخبار وهذا ما ذهب الصدوقان لا ما توهمه بعضهم من
التخيير بين التتابع ومراعات الجفاف وذهب المفيد ومن تبعه كالشيخ والمرتضى الى ان الشرط
هو الاتصال الحقيقي الذي اضيق دائرة من العرفي الا مع الضرورة وما يجعلها في انقطاع
الماء فالموالاة عندهم العرفية المنضبط بعدم الجفاف مع القيود المتقدمة ولا يخفى صدق ان
ذهبا الى ان التتابع تكليف محض وان الشرط انما هو عدم الجفاف وتوهم الشهيد في
الذكرى ان الجفاف مبطل من حيث هو الا ان عدم الجفاف ضبط الزمان الفصل الغير المانع
في تحقق الموالاة عرفا وسفهه الشهيد الثاني وغيره وزعم ثاني المحققين ان التتابع الحق هو الجفاف
انما هو التتابع العرفي كما انه قد يتوهم ان الصدوقين ذهبا الى ان التخيير بين التتابع العرفي
بين الافعال وبين توصل الآثار فاختاره بعضهم وفي كلام تفصيل آخر اعجب وبالجملة
فكلمات الاصحاب من المفيد الى هذا الزمان في غاية الاضطراب وقد خفي على الجميع
معنى ما في الروايات بل خفي على كل متاخر مراد من تقدم عليه فنقول بعون الله

ان

ان الدليل على ما اخترناه ان الوضوء عبارة عن الغسل والمسح لا الاثر اي البلل الى حصل بهما
فاعتبار عدم الجفاف مساوق لعدم التبعيض في الوضوء في الرواية تحديد لمقدار زمان الفصل
وبهذا البيان اتم الا اذا كان المقصود اعتبار اتصال نفس الافعال وعدم الفصل ازيد من هذا المقدار
توضيح المرام يتوقف على ذكر اخبار الباب مفصلا فمنها ما رواه ابو بصير عن ابي عبد الله ع قال اذا
توضأت بعض وضوئك فعرضت لك حاجة حتى يبس وضوئك فاعد وضوئك فان
الوضوء لا يتبعض وهي صريحة في ان المفسد انما هو الفصل المؤدي الى الجفاف فان هذا
معنى كون عروض الحاجة في الاثناء مؤديا الى الجفاف فان الجفاف قد يستند الى
الفصل المستند الى الاعراض عن العمل المعلول لطرو الحاجة وقد يستند الى حرارة او ريح
او مسح بمنديل شبهه او غيرها ولو كان الجفاف في نفسه قادحا لم يكن للاعتبار استناده
الى عروض الحاجة معنى وقد عرفت ان معناه ان الجفاف مبطل ان كان مستندا
الى مضي زمان لا يصح بطل الوضوء على المتعارف ان يبقى ما يزيد عليه ثم اوضحه ع
بقوله ان الوضوء لا يتبعض يعني ان التبعيض يتحقق فيما اذا بلغ الفصل بين الافعال هذا
المبلغ لان الوصل العرفي تتخلف التتابع الى هذا المقدار فاذا وصل الى هذا الا تحقق
الانفصال المنافي للتبرك المتوقف على الاجتماع وحيث ان حال البلل يختلف
غاية الاختلاف من حيث البقاء والزوال باختلاف الاحوال بالافراط و
التفريط والاعتدال في بدن المتوضي والهواء والماء المستعمل في الوضوء ظهر ان الضابط
ما كان على قدر الاعتدال في جميع ما يختلف به الحال وهو الصالح لان يكون ضابطا للزمان
وتحديدا له وهذا هو الوجه لتصريح الاصحاب باعتبار القيود مع الاخبار عنها فالجفاف
اذا كان مستندا الى مضي الزمان فحصه مبطل للوضوء لمعنى انه كاشف عن انتفاء الشرط
الذي هو التتابع والاتصال العرفي وهذا اصح ما في فقه الرضا ع واياك ان تبعض

الوضوء وتابع بينه كما قال ع ابدأ بالوجه ثم باليدين ثم بالمسح على الرأس والقدمين فانا فرغت
عن بعض وضوئك وانقطع بك الماء من قبل ان تتمه ثم اوتيت بالماء فاتمم وضوئك
اذا كان ما غسلته رطبا فان كان قد جف بعض وضوئك قبل ان تتم الوضوء من غير ان
ينقطع عنك الماء فامض على ما بقي جف وضوئك او لم يجف ومعناه ان الجفاف
انما يبطل اذا استند الى انقطاع الماء او الى اخر لعلة كانقطاع الماء واما نفس الجفاف
من حيث الذات فليس قادحا وهذا بعينه ما في الفقه باب جفاف بعض الوضوء قبل
تمامه وقال ابي في رسالته الي ان فرغت من بعض وضوئك وانقطع بك الماء
من قبل ان تتمه فاتيت بالماء فتمم وضوئك اذا كان ما غسلته رطبا وان كان
قد جف فاعد وضوئك فان جف بعض وضوئك قبل ان تتم الوضوء من غير
ان ينقطع عنك الماء فاغسل ما بقي جف وضوئك او لم يجف ومن الغريب ما توهمه
بعضهم من ان مفاد هذا الكلام التخيير بين التتابع ومراعاة الجفاف ومنها ما عن حكم
بن حكيم قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل نسي من الوضوء الذراع والرأس قال يعيد
الوضوء ان الوضوء يتبع بعضه بعضا والمعنى ان اعادة غسل الوجه مستندة الى فوات
الموالاة فان ابعاض الوضوء يعتبر فيها الاتباع ولا يجوز فيها الاستقلال وهذه
الرواية تدل على ان المراد من الاتباع الموالاة كما هو مفاده لغة قال اية الله في
المنتهى والمتابعة هي الموالاة لغة ونصا بما تقدم في خبر حكم انتهى اما لغة فلما عرفت من ان
الاتباع ربط بين التابع والمتبوع وهو ضد الاستقلال وفي المقام لا معنى له الا اتصال
احدهما بالاخر بمعنى كونه وراءه متصلا به وحيث ان الترتيب كيفية في الموالاة فان ما
يعتبر

فان ما يعتبر سبقه وتقدمه هو المتبوع واللاحق هو التابع وهذا يختلف باختلاف
اشخاص الابعاض لا يجوز فيه الحكم بحسب ان اي ابدء بالوجه ثم باليمين
وهكذا فقوله ع يتبع بعضه بعضا نص في اعتبار الموالاة ومن الغريب خفاء
هذا المعنى على الشهيد في ذكرى مع غاية وضوحه حيث لم يفرق بين كيفية الاتباع
الذي هو على الترتيب المذكور الموجود في الكتاب العزيز وبين نفس الاتباع
الذي هو اصل له فظاهر الروايات فقوله ع تابع بين الوضوء كما قال الله معناه
ان المتابعة يجب ان يكون على الكيفية المذكورة لا ان المتابعة مذكورة
فيها وبالحقيقة فهذا ظاهر وجه الدلالة في جميع اخبار الباب وان الجميع متكفلة
لاعتبار الاتصال بين الافعال عرفا وان المناط له بقاء البلل فيما سبق
بالمعنى المتقدم وزعم المفيد في المقنعة ان المعتبر اولا انما هو الاتصال ومع العذر
الجفاف قال ولا يجوز التفريق بين الوضوء فيغسل الانسان وجهه ثم يصبر
هنيئة ويغسل يديه بعد غسل وجهه ويمسح رأسه بعد غسل يديه ويمسح رجليه بعد مسح
رأسه ولا يعمل بين ذلك الا لضرورة بانقطاع الماء عنه او غيره مما يلجئه
الى التفريق وان فرق وضوئه لضرورة حتى يجف ما تقدم منه استأنف الوضوء
من اوله وان لم يجف من حيث قطعه وكذا ان نسي مسح رأسه ثم ذكره وفي يده
بلل من الوضوء فليمسح بذلك عليه وعلى رجليه ولو نسي مسح رجليه فليمسحهما
اذا ذكر من بلل وضوئه من يديه فان لم يكن في يده بلل وكان في لحيته او حاجبه
اخذ به ثانية به اطراف اصابعه ومسح به رأسه وظاهر قدميه وان كان قليلا

فان ذكر ما نسيه وقد جف وضوؤه ولم يبق بنداوة شيء فليستأنف الوضوء ومن ادلته
ليكون مسح رأسه ورجليه بنداوة الوضوء كما قدمناه انتهى وظاهر كلامه ان الربط
اولا ان لا يصبر بعد الفراغ انيثه بل يعتبر الشروع في اللاحق بمجرد الفراغ عن السابق
وان المعتد بين الاعضاء من سلطة للوضوء مع الاختيار ومن المعلوم ان المهلة
المعبر عنها بالمهنية لا تنافي الاتصال العرفي ثم مع وجود العذر يعتبر بقاء البلل
ووافقه تلميذه في التهذيب واستدل عليه برواية ابي بصير المتقدمة وبرواية
معاوية ابن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ربما توضأت فنفد الماء فدعوت
الجارية فابطأت علي بالماء فيجف علي وضوئي قال اعد ثم قال واما ما رواه
محمد ابن احمد ابن يحيى عن احمد بن محمد عن ابيه عن ابي عبد الله ابن المغيرة عن حريز
في الوضوء يجف قال قلت فان جف الاول قبل ان اغسل الذي يليه قال
جف او لم يجف اغسل ما بقي قلت وكذا غسل الجنابة قال هو بتلك المنزلة وابدأ
بالرأس ثم افض على سائر جسدك قلت فان كان بعض يوم قال نعم فالوجه
في هذا الخبر هو انه اذا لم يقطع المتوضي وضوءه وانما يجففه الريح الشديد والحر
العظيم فعند ذلك لا يجب اعادته ومع قطع الوضوء ثم جف ما كان وضأه
وجب عليه الاعادة على ما بيناه انتهى فهذا شيخ الطائفة وافق ما في المتن
واستدل عليه بالدليل الذي على ما اخترناه ونبه عليه ان رعاية البلل
انما هي لعدم الفصل لا من حيث ان الجفاف من حيث هو مبطل للوضوء
ولوضوح هذا المعنى عنده حمل عليه رواية حريز وان كان قد يتوهم ان تنزيله

الوضوء منزلة الغسل يأبى عن هذا الحمل ومع التصريح بان الفصل ببعض يوم لا يقدح
في الغسل ويندفع بان التنزيل انما هو في عدم كون الجفاف من حيث هو قادحا
فان الغسل والوضوء مشتركان في هذا الحكم وقوله عليه السلام وابدأ بالرأس كلام مستأنف
يحقق به الغسل ولا ربط له بالوضوء وقال في المقنعة بعد ما ذكر وجوب رعاية الترتيب
وان من اخطأ يعيد على ما يحصل به الترتيب فان ترك ذلك حتى يجف ما وضأه
من جوارحه اعاد الوضوء مستأنفا ليكون وضوؤه متتابعا غير متفرق انتهى وهذا صريح
في ان الاعادة مع الجفاف انما هي لحصول التفرق المضاد للاتصال الذي هو الشرط وكيف
كان فليس في اخبار الباب ما يوهم التفصيل وانما المستفاد منها اعتبار عدم التبعيض
والتفرق المنكشف بعدم الجفاف اذا كان مستندا الى قلة الفصل ولهم ادلة سخيفة
لا مناص عن الاشارة اليها ونحن نقتصر على التعرض لكلام الشيخين قال
المفيد ومن اخطأ في الوضوء فقدم غسل يديه على غسل وجهه رجع فغسل وجهه
ثم اعاد غسل يديه وكذا ان قدم غسل يده اليسرى على يده اليمنى وجب عليه الرجوع
الى غسل يده اليمنى واعاد غسل يده اليسرى وكذا ان قدم مسح رجليه على مسح رأسه رجع
فمسح رأسه ثم اعاد مسح رجليه وفي الشرح فالذي يدل على ذلك الآية وهي قوله اذا
قمتم الى الصلوة الآية وقد قال جماعة من النحويين ان الواو يوجب الترتيب منهم الفراء
وابو عبيدة والقسم ابن سلام وغيرهما واذا كانت موجبة للترتيب فلا يجوز
تقديم بعض الاعضاء على بعض انتهى وفيه ان الواو لمطلق التشريك كما لا يخفى على
من له ادنى خبرة بمواقع الاستعمال ولا عبرة بما عن الفراء وغيره خصوصا بعد وضوح فساده

ثم قال وتدل الآية ايضا من وجه اخر وهو انه اذا قال اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق فاوجب غسل الوجه عقيب القيام الى الصلوة بدلالة الفاء
في قوله تعالى فاغسلوا ولا خفاء في ان الفاء توجب التعقيب فاذا ثبت ان
البداءة في الوضوء بالوجه هو الواجب ثبت في باقي الاعضاء لان الامة بين
قائلين قائل يقول بعدم الترتيب ويجوز ان يبدأ بالرجلين اولا ويختم بالوجه و
قائل يقول ان البداءة في الوضوء بالوجه هو الواجب ويوجب في باقي الاعضاء كذلك
فان قال قائل على هذه الطريقة ان الفاء في الآية في هذا الموضع ليست للتعقيب
بل هو للجزاء والفاء التي توجب التعقيب مثل قول القائل اضرب زيدا فعمرا
والفاء في الآية تجري في الجزاء مجرى قوله تعالى اذا جاءك زيد فاكرمه ونفرق
بين الفائين ان الفاء اذا دخلت للجزاء لا يصح قطع الكلام عنها واذا الفائين
كانت للتعقيب صح قطع الكلام الا ترى انه يصح في قولك اضرب زيدا
فعمرا ان تقتصر على قولك اضرب زيدا ولا يصح في قولك اذا جاء
زيد فاكرمه الاقتصار على الشرط فقط قلنا لا فرق بين الفائين في اللغة
لانه لا اشكال في ان الفاء في اللغة تقتضي التعقيب بعد ان لا يكون من
نفس الكلمة ولا فرق في اقتضائها ما ذكرناه بين ان تكون جزاء او عطفا
لان قول القائل اذا دخل زيد فاعطه الفا فيه موجبة للتعقيب وان كان
جزاء لانه متى وقع منه الدخول استحق الاعطاء كما انه في قول القائل اضرب زيدا
فعمرا

فعمرا اذا وقع الضرب بزيد يجب ان يوقعه بعمرو فكيف يظن الفرق بين الفائين انتهى
وهذا من غرائب الكلام فان مفاد الآية اعتبار الطهارة في الصلوة والقيام اليه
عبارة عن العزم والارادة على ما بيناه سابقا نحو كقولك من اراد الجنة فليتق الله
ومن اراد الغنى فليقنع لا ان الوضوء واجب عند ارادة الصلوة او القيام من النوم
فان عدم وجوبه بنفسه لمكان ارادة الصلوة من الواضحات ثم على تقدير الوجوب
فليس كل فعل من الافعال واجبا مستقلا بالضرورة بل الواجب انما هو المجموع
وهذا التفصيل للمركب الذي تعلق به الحكم فلا معنى لكون الواجب عند ارادة الصلوة
هو غسل الوجه فالحق انه لا يختص غسل الوجه بالوقوع عقب ارادة الصلوة بل محصل
الكلام ان مريد الصلوة عليه ان يتطهر بغسل الوجه واليدين ومسح الرجلين مع انه
لا يجب غسل الوجه فورا على من اراد الصلوة بالضرورة وانما الوضوء مقدمة للطهارة
التي هي مقدمة للصلوة والآية لا تدل الا على ان مريد الصلوة لا يبلغ مراده الا
بالتطهير فارادة الصلوة علة للوضوء لتوقفها عليه وليس التعقيب الا بمعنى العلية
فارادة الصلوة وان كانت علة التطهير الا ان المقدمة تابعة لذيها ولا حكم لها من
حيث المقدمية والتوسعة وبالجملة فالتعقيب الذي هو مفاد الفاء العاطفة لا دلالة له
على الاتصال غاية الامر ان الفاء لا تدل على الانفصال فيجوز تقديم غسل اليدين
بل المسح عليه ثم قال ويدل على وجوب الترتيب من جهة السنة ما روي عن النبي ص
انه لما طاف وخرج من المسجد فبدأ بالصفا وقال ابدؤا بما بدأ الله به وقوله ع
لفظ امر وهو يقتضي الوجوب بان يبدأ بما بدأ الله به فان مثل قوله ابدؤا بما بدأ الله به

يقتضي ان يبدء بقوله بما بدء الله به قوله والخلاف انما وقع في البدائة بالفعل قلنا
لا يجوز حمل ذلك على القول من وجهين احدهما انه اذا قال ابدءوا بما بدء الله به وكان
ذلك لفظ عموم يدخل تحته القول والفعل فليس لنا الا ان نخصص بدليل
والثاني انه عم بدء فعله بالصفا وقال ابدءوا بما بدء الله فاقتضى ذلك ابدءوا
فعله بما بدء الله قوله فان قيل على الوجه الاول ان قوله عم بما بدء الله به يمنع من
حمل قوله ابدءوا على العموم الا ترى ان القائل اذا قال اضرب بما ضرب به عمرا
وكان عمرا ضرب بما ضرب به لم يجز ان يحمل قوله اضرب زيدا على العموم في كل ما يضرب
به بل يجب قصره على ما ضرب به عمرا قلنا بين الامرين فرق لانه لا يمكن ان
يضرب به على وجوه مختلفة بغير الة ويكون ضاربا بما ضرب به عمرا فلهذا اختص
الكلام بما ضرب به عمرا بعينه وليس كذا الخبر لانه يمكن ان يبدء بقوله وفعله
بما بدء الله به قوله ونحن اذا ابتدأنا به فعلا نكون مبتدئين بما بدء الله به على الحقيقة
فان الفرق بين الامرين انتهى وفيه ان كلمة ما في قوله عم عبارة عن الصفا
ولا عموم فيها بل انما التعبير عنها بهذه العبارة للضبط والحفظ فلا يشتبه الامر
على احد اذا علم ان المبدوء به من الصفا والمروة انما هو المتقدم ذكرا في الاية
ولا دلالة له على كون ما بدء الله به عنوانا له حكم في الشريعة وليس هذا الا من قبيل
تعيين القاضي بعلامة في بدنه في دوران امر في التقييد بين زنديق ديلمي وبين علوي
مدني يستجمع شرائط الافتاء تقول فلان كان مدنيا اي نبه به فقوله عم نفسه ابدءوا
بما بدء الله به شبهها وشرحها الا لتستفاد منه العموم ثم قال ويدل على وجوب الترتيب ايضا

ما اخبرنا

ما اخبرنا به الشيخ عن ابي القاسم عن جعفر بن محمد عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم
عن ابيه ومحمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز
عن زرارة قال قال ابو جعفر عم تابع بين الوضوء كما قال الله ابدء بالوجه ثم باليدين
ثم امسح بالرأس والرجلين فلا تقدمن شيئا بين يدي شيء يخالف ما امرت به
فان غسلت الذراع قبل الوجه فابدأ بالوجه واعد على الذراع وان مسحت الرجل
قبل الرأس فامسح على الرأس قبل الرجل ثم اعد على الرجل ابدء بما بدء الله به انتهى ودلت
الرواية على ان الترتيب كيفية لاحقة لما ان اللاحقة بعين الترتيب كما يتوهم ثم قال
في شرح قوله فان ترك ذلك الخ فالذي يدل على ذلك ما اخبرنا به الشيخ عن ابي
القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن يعقوب عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد وابي داود
جميعا عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن ابن يعقوب الايسر عن الحسين بن عثمان عن سماعة
عن ابي بصير عن ابي عبد الله عم انه قال اذا توضأت بعض وضوئك فعرضت لك
حاجة حتى يبس وضوؤك فاعد وضوءك فان الوضوء لا يتبعض وعن علي بن ابراهيم
عن صالح بن سندي عن جعفر بن بشير عن محمد بن ابي حمزة عن معوية بن عمار قال قلت
لابي عبد الله عم ربما توضأت ونفد الماء فدعوت الجارية فابطأت علي بالماء فيجف
وضوئي فقال اعد فان سئل سائل عن الخبر الذي رواه سعيد بن عبد الله عن احمد بن محمد
عن موسى بن القاسم وابي قتادة عن علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عم قال سألته
عن رجل توضأ ونسي غسل يساره فقال يغسل يساره وحدها ولا يعيد وضوء شيء
غيرها فقال هذا الخبر على خلاف ما ذكرتموه في وجوب الترتيب لانه لو كان واجبا لما

جاز اعادة غسل اليسرى وحدها لانه لابد ان يكون اخر الاعضاء في الطهارة
قلنا معنى هذا الخبر انه لا يعيد وضوءه شيئا غيرها مما تقدمها دون ما تاخر
عنها من غسل الوجه واليد اليمنى واما ما تاخر عنها فانه يجب اعادة
مسحها ثم قال بعد ما ذكر بعض الروايات على ابن ابراهيم عن ابن ابي
عمير عن حماد عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا نسي الرجل ان يغسل يمينه
فغسل شماله ومسح رأسه ورجليه فذكر بعد ذلك غسل يمينه وشماله
ومسح رأسه ورجليه وان كان انما نسي شماله فليغسل الشمال ولا يعيد
على ما كان وضأه وقال اتبع وضوءك بعضه بعضا والى هذا اشار انه
بانا مر في كلامه في التهذيب لا يبقى ريب في ان مذهبه مذهب
شيخه وان كانت الاخبار التي استدل بها دالة على خلاف ما ذهب
اليه فان المستفاد منها اعتبار اتصال الافعال عرفا والاكتفاء
بالاتباع في كثير من الروايات مع انها في مقام البيان يدل على ان
اعتبار بقاء البلل عند الاتباع والجمع بينهما في مقام واحد اوضح
واجلى وفي ط والموالاة واجبة في الوضوء وهي ان يتابع بين
الاعضاء مع الاختيار فان خالف ذلك لم يجزه وان انقطع عنه الماء
انتظره فاذا وصل اليه وكان ما غسله عليه نداوة بنى عليه وان لم يبق فيه نداوة
مع اعتدال الهواء اعاد الوضوء من اوله انتهى وهذا ايضا صريح فيما عليه
المفيد وان الاتصال الحقيقي شرط مع الاختيار وان العرفي المحدود

بالجفاف

بالجفاف يكفي مع الاضطرار وهذا مع مخالفته لما يستفاد من الاخبار يرد عليه انه مع
تمكن من تحديد العرفي في الوقت ليس مضطرا اذ مجرد انقطاع الماء وتاخير الجارية
والبطء انما هو مع التمكن من الاتيان بالوضوء على وجه لا يصلح لان يكون مسقطا
للشرط فانه نسخ قبل العمل وليس هذا الا من قبيل سقوط الصلوة لعدم التمكن
من الطهارة في اول الوقت فلو اراد ان يتوضأ فابطأت الجارية فهذا ان يكلف
بعذر في اصل الصلوة وبالجملة فعد البطء او الجارية عذرا مسقطا للشرطية من الغرائب
وفي النهاية والموالاة ايضا واجبة في الطهارة ولا يجوز تبعيضها الا لعذر
فان عرض العذر او انقطاع الماء جاز الا انه يعتبر ذلك بجفاف ما وضأه
من الاعضاء فان كان قد جف استانف الوضوء وان لم يكن قد جف
بنى عليه وهذا صريح في ان تحقق التبعيض لعذر او انقطاع الماء ليس قادحا
مع بقاء البلل وبقرينة تقييده بالهواء المعتدل يستكشف ان التبعيض التحقيقي
تحقق لكن الاتصال العرفي باق وعبارة المفيد صريحة في ذلك وان اعتبار
بقاء البلل انما هو للتحفظ على عدم التفرق وتحقق الموالاة وقد قرره على ذلك
في الشرح كما رأيت ويظهر من هذا الكلام ان انقطاع الماء مع انه ليس عذرا موجب
لسقوط الشرط وهو الموالاة التحقيقية المنافية للفعل ابتة وفي دع ظاهر
باعترافه وفي ف عندنا ان الموالاة واجبة وهو ان يتابع بين اعضاء
الطهارة ولا يفرق بينها الا لعذر بانقطاع الماء ثم يعتبر اذا وصل اليه الماء فان
جفت اعضاء طهارته اعاد الوضوء وان بقي في يده نداوة بنى عليه انتهى وهذا

ايضا مطابق لما فيما تقدم والتعبير بالوجوب بمعنى الشرط شايع في كلماتهم فلا يوهم التكليف
و في الجواهر العقود والموالاة ان توالي بين غسل الاعضاء ولا يؤخر بعضها عن بعض
بمقدار ما يجف ما تقدم وهذا صريح في ان رعاية الجفاف تحديد للموالاة بمقدار
الزمان فاشار الى المرتبة الاولى بقوله ان توالي والى المرتبة الثانية بقوله ولا يؤخر
الى غاية الامر انه سكت عن طائفة من القيود لان المقام مقام الاختصار
فظهر ان الشيخ ليس له الا قول واحد وتوهم الاختلاف ناش عن عدم
التدبر في كلماته قال في ك ما حكى كلمات الشيخ في كتبه وقد ظهر من ذلك ان
الاقوال في هذه المسئلة ثلثة وانها كلها للشيخ انتهى وبما حققنا ظهر موافقة
المرتضى للشيخين و في المعتبر الموالاة هي ان لا يؤخر بعض الاعضاء عن
بعض بمقدار ما يجف ما تقدمه وهو اختيار الشيخ وعلم الهدى في شرح الرسالة
وقال الشيخ في ف هي ان يتابع بين الاعضاء فان خالف لم يجزه والوجه
وجوب المتابعة مع الاختيار لان الاوامر المطلقة تقتضي الفور ولما رواه
الحلبي عن ابي عبد الله عم اتبع وضوئك بعضه بعضا لكن لو اخل بالمتابعة
اختيارا لم يبطل الوضوء الا مع جفاف الاعضاء ولانه يتحقق الامتثال
مع الاخلال بالمتابعة في غسل المغسول ومسح الممسوح فلا يكون قادحا في الصحة
انتهى وهذا صريح في انه زعم ان التتابع تكليف صرف وان الشرط انما هو عدم
الفصل بمقدار ما يحصل به الجفاف ووافقه تلميذه العلامة في كتبه ويرده ان
كونه

كونه واجبا نفسيا غير معقول حيث ان الوضوء مقدمة للطهارة وليس لها في نفسها حكم
الا الاستحباب فتجويز ترك الوضوء وقطعه بعد الشروع فيه والجمع والتفريق كيفيا ما
من الجاز الابعاض ومع عدم كون نفس الوجود واجبا فلا يعقل ان يجب الكيفية على
تقدير الاتحاد والحاصل ان ما كانت مقدمة لمستحب فلا يعقل فلا يعقل ان يكون كيفية
من كيفياته واجبة وانما المتصور ان يكون معتبرة في مقدميته ومطلوبيته حيث انها مجعولة
والدليل على ذلك ان انتفاء الوجوب عن نفس الماهية والوجود ثبوته لنحو خاص
من الدلالي وجمع بين المتناقضين فان الخاص عين العام والمعذورية مطلقا في ترك
الفعل لا يجامع استحقاق العقاب على تركه على نحو خاص فالخصوصية جهة فيما يشتمل عليها
والتفكيك بين العارض والمعروض مستحيل نعم يمكن ان يعتبر نحو خاص فيما تعلق بالوضوء
من الحكم سواء كان وضعيا او تكليفيا هذا مع ان اخبار الباب قاصرة عن افادة هذا المعنى
لان الامر بالاتباع ليس الا كالامر بالوضوء للصلوة وغيره من ساير الاوامر
في شرح المقام التي لا تستفاد منها الا الشرطية واي فرق بين هذا الامر وساير الاوامر
التي لم يتوهم احد انها تفيد حكما تكليفيا فافهم مع ان هذا خلاف ما اتفقت عليه
الكلمة فلم يذهب احد قبل المحقق الى ان التتابع تكليف وبما حققنا عرفت انه لم
يظهر ممن تقدم على المفيد خلاف ما ذهبنا اليه وانما الخلاف منه وتبعه تلميذه المرتضى
والشيخ ثم ظهرت مخالفة اخرى من المحقق وتبعه اتباعه زعما منه انه مذهب الشيخين
قال في المختلف اتفق علماؤنا على وجوب الموالاة واختلفوا في تفسيرها على معنيين
احدهما انها المتابعة والثاني مراعاة الجفاف والذي اختاره الشيخان وجوب المتابعة

بحيث يغسل يده اليمنى عقيب الفراغ عن غسل وجهه ويغسل يده اليسرى عقيب الفراغ
من يده اليمنى ويمسح برأسه عقيب الفراغ من غسل يده اليسرى ويمسح رجليه عقيب
مسح رأسه فان اخر بعض الافعال لغير عذر اثم ثم ان جف ما تقدم استأنف الوضوء
والا اثم وان كان لعذر او لانقطاع ماء جاز ثم يجب الاتمام ان بقيت الرطوبة
والاستيناف ان جف وقال علي بن بابويه وتابع بينه الى اخر ما تقدم وقال
ابو الصلاح كما قال الشيخ فانه قال الموالات واجبة وهي ان يتصل توضئة الاعضاء
بعضها ببعض فان جعل بينها مهلة حتى جف الاول بطل الوضوء وقال المرتضى
في المسائل الناصرية الموالات عندنا واجبة بين الوضوء ولا يجوز التفريق ومن فرق بين
الوضوء بمقدار ما يجف معه غسل العضو الذي انتهى اليه وقطع الموالات منه في الهواء
المعتدل وجب عليه اعادة الوضوء الثاني اعتبار الجفاف وهو اختيار ابن ادريس
فانه ذهب الى انه يجوز تاخير غسل اليد اليمنى عن الوجه ما دام الوجه رطبا ولا يجوز تاخيره
مع تجفيف رطوبته وكذا باقي الاعضاء وهو اختيار ابن حمزة لا ابن زهرة والحق
الاول لنا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الخ والاستدلال به من وجهين الاول انه
امر يقتضي الفور لانه الاحوط ولقوله سارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات
الخ الثاني انه اوجب غسل الوجه واليدين والمسح عقيب ارادة القيام الى الصلاة
بلا فصل وفعل الجميع دفعة متعذر فيحمل على الممكن وهو المتابعة وما رواه ابو بصير
وذكرناه فقال وجه الاستدلال به حكمه بان الوضوء لا يتبعض وهو صادق مع
الجفاف

الجفاف وعدمه وما رواه الحلبي وذكرناه فقال والمفهوم من المتابعة فعل كل واحد
عقيب الاخر ولان ما ذكرناه احوط فان اليقين يحصل معه بخلاف ما ذكره
ابن ادريس ولانه حيث يبني الوضوء وقال وهذا لا يقتضي الى الصلاة الا به
ان وقع مع قيد الموالات وجبت والا وجب تركها وفيه للنظر مواقع منها
ما زعمه من الاختلاف في التفسير بين المفيد ومن تبعه وبين ابن ادريس فانك قد
عرفت ان الشيخين ومن وافقهما اعتبروا المتابعة الحقيقية او لا شرطا لا تكليفا والمتابعة
العرفية المحدودة بالجفاف في حال العذر وانقطاع الماء فلا خلاف في انها المتابعة
وانما الخلاف والكلام في انها هي الحقيقية اولا ثم العرفية او انها العرفية والشيخان
ومن تبعهما على التفسير وما زعمه من ذهاب الشيخين الى انه بالتاخير اثم قد عرفت فساده
ومن الغريب ذكره لكلام ابن بابويه في هذا المقام وعده ممن يذهب اليه الشيخان مع انه
عين عبارة المفيد وقوله تابع ماخوذ من الرواية التي عول عليها الجميع ولا يقول احد بان
رعاية الجفاف عنوان غير المتابعة وانما هو من المستثنيات المتفرع على الاشتراك انه فرع
الطلاق بالجفاف اذا كان مستندا الى ضعف الزمان على اعتبار المتابعة حيث
قال فان فرغت الخ واما ابن ادريس فكلامه صريح فيما اخترناه فهو يعتبر المتابعة
وحدها بقاء البلل الا انه هو ان لا يجف غسل العضو المتقدم في الهواء المعتدل
وبعض اصحابنا يوجب الموالات على غير هذا الاعتبار ويذهب الى ان اعتبار الجفاف
يكون عند الضرورة لانقطاع الماء وغيره من الاعذار واما مع زوال الاعذار فلا يعتبر

٭ لا يعتبر المتابعة قال والموالات واجبة في المقنع فيجب وحدها المعتبر عندنا على الصحيح من اقوال المحصلين من اصحابنا

جفاف ما وضائه انتهى وتحديد الموالاة بالجفاف في الهواء المعتدل عين ما اخترناه
وقد نبه على ما صرح به الصدوق فان من ان الجفاف انما هو تحديد للتوالي لا انه
موضوع بالتقييد بالهواء المعتدل فابن ادريس موافق للصدوق وغيره ممن
تقدم على المفيد ومنها الالمعية للشهيد لا بالاثنية على مذهبه وفساده اظهر من ان يبين
والوجه الثالث صريح في ان مدعاه ما صرح به المفيد من عدم جواز الفصل بوجه من الوجوه
ووجوب الوصل بقدر الامكان ويرد عليه مع فساده في نفسه ان الارتماس
ممكن في الغسلات ولا يلتزم احد بوجوبه مع الامكان ومنها التمسك بالوضوء
البياني فان من الممكن ان لا يكون شيء من الفصل والوصل واجبا بل يكون
المتوضي مخيرا بينهما وليس كل ما اشتمل عليه وضوئه على وجه الاعتبار بل من المقارنات
كالزمان المخصوص الى غير ذلك مما لا يتناهى من الخصوصيات وفيه انظار اخر
غنية عن البيان قد وفي كري الواجب السابع الموالاة اجماعا وقد حكى المتاخرونا
فيه خلافا بين المتابعة ومراعات الجفاف وعند المتاخرين يمكن حمل كلام الاكثر على
اعتبار الجفاف قال على ابن بابويه ونقل عبارته ثم قال ولعله عول على ما رواه
حريز عن ابي عبد الله ع كما استنده ولاه في كتاب مدينة العلم وفي التهذيب وقف
على حريز قال قلت ان جف الاول من الوضوء قبل ان اغسل الذي يليه قال اذا
جف او لم يجف فاغسل ما بقي وحمله في التهذيب على جفافه بالريح الشديد والحر
العظيم او على التقية قلت التقييد بها انسب لان في تمام الحديث قلت وكذلك

الغسل

الغسل فكذا ان الغسل لا يعتبر فيه الريح الشديد والحر كالوضوء انتهى وفيه ما عرفت من فساد
توهم الاختلاف وان الجميع على اعتبار الموالاة التي هي المتابعة وكيف يسعهم انكاره
مع صراحة الاخبار الصحيحة فيها غاية الامر تحديدها بالجفاف وهذا ايضا ليس محلا للخلاف
وانما الخلاف في اعتبار امر زايد على المتابعة العرفية حال الاختيار فان زعمه فاسد
من وجهين احدهما ما تبع فيه المتاخرون من تحقق هذا الاختلاف والثاني ما اختص
وانفرد من ان احدا لم يذهب الى اعتبار المتابعة وان الكل على اعتبار امر مغاير لها
وهو الجفاف وهذا اعجب واغرب وقد عرفت ان الامر بالعكس واعجب من هذا
ما زعم من كونه مذهبا لابن بابويه مع ان كلامه صريح في اتحاد الامرين حيث فرع
احدهما على الاخر كما في الخبر ولهذا اعتده اية ممن اصحاب القول بالمتابعة وقد عرفت
ما فيه ايضا واما رواية حريز فقد عرفت ان الحق فيها ما في التهذيب وما توهم من شهادة
تمام الخبر بانه للتقية قد عرفت فساده حيث انه لا كلام مستقر في خصوص الغسل ثم قال
وفي من لا يحضره الفقيه اقتصر على حكاية كلام والده وظاهره اعتقاده وهذا التصريح بانه
المتابعة الترتيب وان الموالاة تاتي بها بعدها انتهى وحيث قد عرفت كلام والده
فمنه يظهر مذهبه وهو اجل من ان يخفى عليه معنى المتابعة مع وضوحه وصراحة رواته
حكم فيه على ما عرفت من المنتهى واشار في كلامه بذلك ثم قال وفي المقنع ذكر ذلك
ولم يذكر المتابعة انتهى وهذا من اعجب الامور حيث ان الاقتصار على ذلك اوضح شاهد
على انه المتابعة وان الاقتصار ما تكلفت بالصلا الطب ولا فرق بين التعبير عنه بالمتابعة
وعدمه في بيان اصل الحكم وهو ملتزم بالاختصار في هذا الكتاب بالحكم ثم قال وقال

المفيد وذكر كلامه ونقل الاحتجاج له في التهذيب بخبر ابي بصير ورواية معاوية بن
عمار ثم قال وليس في هذين الخبرين تصريح بوجوب المتابعة وفيه ان اعتبار بقاء
البلل معللا بعدم التبعيض نص في اعتبار المتابعة خصوصا مع اعتبار استناد
الجفاف الى الهواء الجارية فالروايتان لا تدلان الا على اعتبار المتابعة فان الجفاف
انما يوجب البطلان لكشفه عن مضي مقدار من الزمان يوجب التبعيض والانفصال
المنافي للاتباع ومن العجب الاعور جعله للشيخين من اصحاب القول بمراعاة الجفاف
المقابر للاتباع مع صراحة كلامهما في اعتبار الاتباع مع الاختيار وقد رايت
ان اية اختار مذهبه مع صراحة كلامه في التفصيل والحاصل ان اعتبار الجفاف
ليس محلا للخلاف وانما الخلاف في اعتبار امر زائد عليه حال الاختيار والشيخان
مصرحان باعتبار الاتباع زائدا على مراعاة الجفاف فكيف جعلهما ممن انكره
ثم قال وقال الجعفي والوضوء على الولاء الى قوله ومن فرق وضوئه حتى يبس
اعاده وهو ايضا ظاهر في ان الولاء مراعاة الجفاف انتهى وفيه ان كون
الجفاف مراعاة الولاء مما لا ريب فيه وانما الاشكال في اعتبار امر زائد وراء
ذلك ثم قال وقال المرتضى في الناصرية الى اخر ما تقدم وقد عرفت ايضا انه
يصرح بالتفصيل بين الاختيار والاضطرار حيث قال في المصباح من ان يتابع
بين غسل الاعضاء ولا يفرق الا لعذر الى اخر ما نقله في المعتبر ومن الغريب ان
الشهيد بعد ما حكى هذا الكلام قال وهو ايضا غير صريح في المطلوب لانصباب قوله
ومن فرق الى على تغيير الموالاة فكانها المرادة بعدم التفريق انتهى وفيه

وفيه ان الاشكال في ان التفريق الى ان يحصل الجفاف انما يوجب البطلان لانه منافي في الموالاة
فان التفريق منافي الاتصال والجفاف تحديد له فنفس العنوان صريح في هذا ولا حاجة الى الاستظهار
من التفريق ولكنه لا يدل على حصر الموالاة فيه بل قوله الا لعذر نص في التفصيل الذي ذهب اليه
شيخه المفيد ثم ان الشهيد لما راى تصريح الشيخ في كتبه باعتبار التتابع حال الاختيار لم يربدا
من الاعتراف لظهور كلامه فيه لكنه زعم موافقته لغيره في الحكم وكلام الشيخين ظاهر في
وجوب وظاهره عدم الاجزاء بالمخالفة وفيه وفاء لحق الوجوب الا انه في الحكم وافق
الاصحاب في اعتبار الجفاف فانحصرت المتابعة في المفيد ولو حمل قوله لا يجوز على الكراهة
انعقد الاجماع انتهى وقد عرفت تنصيصهما على التفصيل وكيف يؤول ما زعمه من عبارة الحكم
الى ما يرجع الى هذا النص ويؤول عدم الجواز على الكراهة وكيف كان فالقصد به من اول الامر
من ان احدا لم يذهب الى اعتبار امر وراء الجفاف من حيث هو كما قد تبين فساده
فان التفصيل مذهب الفحول والاساطين ولم يعتبر احد الجفاف الا لتحديد الفصل
وفا لقرينة التقييد باعتدال الهواء وغيره ثم قال وقال ابن البراج في المهذب
والترتيب والموالاة واجبان في الوضوء فان توضأ على خلاف الترتيب المتقدم
ذكره لم يكن مجزيا فان ترك الموالاة حتى يجف الوضوء المتقدم لم يجزه ايضا اللهم الا ان
يكون الحر شديدا والريح يجف لها العضو المتقدم بينه وبين طهارة العضو الثاني من
غير امهال يجف فانه يكون مجزيا انتهى وهذا نص في الجفاف المستند الى مرور او مضي
زمان ليس موجبا للبطلان فالجفاف عنده عبارة عن زوال الولاء الكاشفة عن الفصل
اذا لم يستند الى امور مغايرة للامهال وكيف كان فهو دليل على العكس اعني كون الموالاة عبارة

عن مراعاة الجفاف ثم قال وفي الكافي والموالاة وهي متابعة بعض الاعضاء
ببعض فلا يؤخر المؤخر عما تقدمه بمقدار ما يجف المتقدم في الزمان المعتدل وهاتان
العبارتان ظاهرتان في مراعات الجفاف انتهى اما عبارة الاولى فقد عرفت
دلالتها على ان الموالاة على حقيقتها وان مراعات الجفاف لاستكشاف
واما الثانية فاظهر واوضح فان قوله وهي متابعة بعض الاعضاء وقوله بمقدار
وقوله في الزمان المعتدل مع انضمام بعضها ببعض كاشف كشفا قطعيا عن ان الشرط
عنده المتابعة اي الاتصال وان الجفاف مع الاعتدال كاشف عن عدم الاتباع
والاستقلال وليت شعري ما ذا اراد بقوله في مراعات الجفاف فان اراد
ان الجفاف مع الاعتدال عندهما كاشف عن الفصل المعتبر المنافي للمتابعة
فكلامهما كغيرهما صريح فيه ولم يتوهم احد وقوع الخلاف فيه وانما المتوهم اعتبار امر
آخر وان اراد ان كلامهما ظاهر في عدم اعتبار الموالاة زائدا على هذا المقدار
وانه ليس الا ذالك فهو كما ترى على ما هو المختار فكلامهما ظاهر في مخالفة الشيخين
ثم قال وقال ابو الصلاح والموالاة وهي ان يصل توضئة الاعضاء بعضها ببعض
فان حصل بينها مهلة حتى جف الاول بطل الوضوء وليس فيه تصريح بوجوب المتابعة
بل ظاهره اعتبار الجفاف انتهى وفيه ان قوله وهي ان يصل نص في ان
المقصود من الموالاة الاتباع خصوصا بقرينة قوله فان حصل بينهما مهلة فان
الجفاف انما يوجب البطلان لكشفه عن الفصل المضاد للوصل لتعلقه على الاهمال
وفي جعل البطلان بالجفاف تفريعا على اعتبار الوصل وعدم جعل بقاء

البلل

البلل معرفا للموالاة دلالة اخرى على المغايرة وانه من حيث الذات اجنبي عن الموالاة
والا كان اللازم ان يقول الموالاة وهي ان يغسل كل عضو قبل جفاف ما تقدم عليه
ثم قال وقال السيد ابن زهرة الموالاة ان توالي بين الاعضاء ولا يؤخر بعض الاعضاء
عن بعض بمقدار ما يجف ما تقدم في الهواء المعتدل وقال ابن حمزة والموالاة وهي ان
توالي بين غسل الاعضاء ولا تؤخر بعضها عن بعض بمقدار ما يجف ما تقدم وهو ظاهر في
مراعات الجفاف انتهى والافضل ان يكون مرة واحدة بغير ان المندوب الاسباغ بالمرة
الاولى وعدم الاعتداد بالاحتمالات الوسواسية واما مع عدم حصول الاسباغ بالاولى
فيستحب الثانية لتحصيل الاسباغ لا من حيث الذات لكن الافضل تحصيله بالاولى وتجويز الثانية
لا لاسباغ بل لعدم اليقين من جهة ضعف يعبر عنه بالوسواس من غير كراهة واما الثانية على
وجه الوسواس فمكروه ومن حيث البدعة محرمة اما استحباب الاقتصار على المرة فلقول ابي
عبد الله عليه السلام ان الفضل في واحدة ومن زاد على الاثنين لم يوجر على الوضوء وكان كمن قصد اذا وقع
على وجه التشريع كما كان شعارا لمن خالف في ذالك الزمان واما الاثنان فشرعا على وجه
الجواز فدلت الرواية على المقاصد الثلثة وهذه رواية صحيحة نقلها في السرائر من كتاب النوادر
لمحمد بن ابي نصر البزنطي عن عبد الكريم عن ابي يعفور وعن ابي جعفر عليه السلام قال الوضوء واحدة
وفي رواية اخرى واحدة واحدة وعن ابي جعفر عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر فقد يجزيك
من الوضوء ثلث غرفات واحدة للوجه واثنتان للذراعين وعن ابي عبد الله عليه السلام قال
الوضوء واحدة فرض واثنتان لا يوجر والثالث بدعة وهذه الرواية ايضا تدل على المقاصد
الثلثة صريحا وعن ابي عبد الله عليه السلام من لم يستيقن ان واحدة من الوضوء يجزيه لم يوجر على اثنين

وبعضاه بقرينة سائر الاخبار ان الاتيان بالثنتين اذا كان لضعف الشخص عن تحصيل اليقين
بالاولى فهو وان كان جايزا مرخصا فيه الا انه لا يوجر على التكرار وعن زرارة عن ابي عبد الله ع
قال اثنتين من زاد لم يوجر وحكى وضوء رسول الله ص فغسل وجهه مرة واحدة ومسح
رأسه بفضل وضوئه ورجليه والمعنى ان التكرار يجوز في اول مراتبه لضعف الانسان
واما الثلث فهو بدعة محرمة والوضوء الواقع على وجه التشريع غير ما جوز عليه وهو لا يجب
هذه الزيادة بمنزلة الناقص ولهذا اقتصر ع على غسلة واحدة في مقام بيان وضوء رسول الله ص
بعد ان قال ان الوضوء مثنى مثنى ومن الغريب ما توهمه الشيخ من انه ينبغي حمله ع ان
المراد غسلتان ومسحتان والقرينة هنا ظاهرة انتهى وفيه انه من قبيل قوله ع
انه مرة مرة ولا منافات من حيث ان الاول لتحديد الجواز والثاني لغاية الفضل وهما
مشتركان في ان المحدود بهما هو الغسل مع ان ارادة هذا المعنى من هذه القضية غلط
ضرورة الفرق بين كون الوضوء مرة او مثنى وبين كون الغسل مثنى والمسح مثنى
فلو كان المراد هذا المعنى وجب ان يقال ان الغسل مثنى مثنى والمسح مثنى وان
قلت ان الموضوع هو الوضوء والمحمول مثنى مع ان المراد خصوص الغسل لعدم التكرار
في المسح قلت ان حقيقة الوضوء التي هي الوضائة في الغسلات يعني ان يكون
المجموع وضوءا انما هو باعتبار الاشتمال على الغسلات فكان الوضوء ليس الا
الغسلات وهذا هو الصحيح المحمل وعن يونس ابن عمار قال سألت ابا عبد الله ع
عن الوضوء للصلوة فقال مرة مرة وعن عبد الكريم قال سألت ابا عبد الله ع عن الوضوء
فقال ع ما كان وضوء علي ع الا مرة مرة وعن حماد بن عثمان قال كنت قاعدا

عند

عند ابي عبد الله ع فدعا بماء فملأ به كفه فعم به وجهه ثم ملأ كفه فعم به يده اليمنى ثم ملأ كفه فعم يده اليسرى
ثم مسح على رأسه ورجليه وقال هذا وضوء من لم يحدث حدثا يعني به التعدي في الوضوء وشبه
ما عن ابراهيم ابن معرض قلت لابي جعفر ع ان اهل الكوفة يروون عن علي ع انه دعا
ثم توضأ ثم مسح على نعليه ثم قال هذا وضوء من لم يحدث فقال نعم قد فعل ذلك قال قلت
فاي حدث احدث من البول فقال انما نعني بذلك التعدي في الوضوء ان يزيد على حد الوضوء
دلت الروايات على ان التثنية خروج عن حد الوضوء وهذا ينافي الترخيص لضعف الانسان
حيث ان هذا التحديد للوضوء المشتمل على الفضل وكون الثانية في حد الرجحان يكفي في كونه
احداثا فانه نسبه الى الشخص لضعفه لا الى الشارع وكونه سنة مجعولة لرسول الله ص لا ينافي
ذلك فان وضع رسول الله ص ليس الا بمعنى رفع الحرارة المستندة الى الوسواس فهو خروج
عما هو عليه العبادة الا انه جائز قال الحرارة قال ثقة الاسلام بعد ما ذكر الروايات الدالة
على انه ما كان وضوء علي ع الا مرة مرة هذا دليل على ان الوضوء مرة لانه ع كان اذا ورد
عليه امران كلاهما طاعة لله اخذ باحوطهما واشدهما وان الفرض واحد وعنهم ع ان الوضوء مرتان
لمن لم يقنعه مرة واستزاده فقال مرتان ومن زاد على مرتين لم يوجر وهذا غاية الحد في
الوضوء الذي تجاوزه اثم ولم يكن له وضوء وكان كمن صلى الظهر خمس ركعات ولو لم يطلق
في المرتين كان سبيلها سبيل الثلث انتهى صرح بان المرتين لمن لم يقنعه مرة واستزاده
ومن المعلوم ان طلب الزيادة من الفاعل لعدم اكتفائه بالمرة لعدم الاطمينان بالاستيعاب
وقد فهم من عدم الاجزاء على الوضوء البطلان من حيث انه خروج عن الحد وهو الغير سلطانا
لما حققناه الا انه ليس من حيث انه خروج عن الحد كالتخميس في الصلوة من حيث

التشريع والسلوك مسلك المخالفين فلا يبطل الوضوء بالثانية وما فوقها الا في صورة التشريع ولا يخفى
ان روايتها وتدل على ان الافضل الاهتمام بتحصيل الاسباغ بالمرة الاولى لقوله عم فيلا و
كف فهو به فان الاسباغ يحصل بمجموع الامرين كما لا يخفى فقوله عم بعد ما صنع كذلك هذا وضوء
من لم يحدث حدثا معناه ان الثانية وان كانت للاسباغ فان المطلوب انما هو
الاسباغ بالاولى غاية الامر انه لا كراهة في الثانية ولا ينافيه كونه مامورا به وحجوبا بالشارع
وفي المقنعة وقال الصادق عم ما كان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله الا مرة مرة وتوضأ النبي صم مرة مرة
فقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فاما الاخبار التي رويت في ان الوضوء مرتين
مرتين فاحدها باسناد منقطع يرويه ابو جعفر الاحول عمن رواه عن ابي عبد الله عم قال
فرض الله واحدة واحدة ووضع رسول الله صم للناس اثنتين اثنتين وهذا على جهة الانكار
لا جهة الاخبار كانه عم يقول حد الله حدا فتجاوزه رسول الله صم وتعداه ومن تعدى حدود الله
فقد ظلم نفسه وقد روي ان الوضوء حد من حدود الله ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه وان
المؤمن لا ينجسه شيء انما يكفيه مثل الدهن وقال الصادق عم من تعدى في وضوئه كان كناقضه وفي
ذلك حديث اخر باسناد منقطع رواه عمرو بن ابي المقدام قال حدثني من سمع
ابا عبد الله عم يقول اني لاعجب ممن يرغب ان يتوضأ اثنتين اثنتين وقد توضأ
رسول الله صم اثنتين اثنتين فان النبي صم كان يجدد الوضوء لكل فريضة ولكل صلوة فمعنى
هذا الحديث هو اني لاعجب ممن يرغب عن تجديد الوضوء وقد جدده النبي صم والخبر
الذي روي ان من زاد على مرتين لم يوجر يؤكد ما ذكرته ومعناه ان تجديده بعد التجديد
لا اجر له كالاذان من صلى الظهر والعصر باذان واقامتين اجزأته ومن اذن للعصر

كان

كان افضل والاذان الثالث بدعة لا اجر له وكذلك ما روي في مرتين انه اسباغ ثم ذكر ما دل على استحباب
التجديد وقال وقد فوض الله الى نبيه امر دينه ولم يفوض اليه تعدي حدوده وقول الصادق عم من توضأ
مرتين لم يوجر يعني انه يغير الذي امر به ووعد الاجر عليه فلا يستحق الاجر وكذلك كل اجير اذا فعل
غير الذي استوجر عليه لم يكن له اجرة انتهى وفيه للنظر مواقع منها قوله وهذا على جهة الانكار فانه
مناف لما دل على انه صلى الله عليه وآله وضعه لضعف الناس وارشادات بعض كون الوضوء يجب
اصل الشرع مرة وتوسعة النبي صم بالترخيص في الزايد وكون الصلوة يجب اصل الشرع ركعة
والسنة الزيادة الى النبي صم معلوم من الاخبار وشيء هذا ليس تعديا عن حدود الله فان المرة
لا بشرط المستفاد من الكتاب لا ينافي في المرتين لا ينافي المرة بشرط لا كما هو الحال في ركعات الصلوة
فان من شؤون التفويض النسخ والتبديل ومنها قوله وقد روي ان الوضوء حد فانه اجنبي عما
بصدده فان معنى الرواية ان الوضوء تكليف ابتلائي وان المصلحة انما هو الابتلاء لا انه
لازالة النجاسة وهذا نتيجة الاكتفاء بالدهن وعدم وجوب الاسباغ لا لعدم جواز التكرار في
الغسل ولا في تجديد الغسل بالمرة من كون نفس الوضوء حدا ومنها قوله قال الصادق عم من تعدى
في وضوئه الخ فان ان التعدي عن الحدود لا اشكال في عدم جوازه وان الكلام في الصغرى
والتعدي انما هو البدعي التشريعي بالغسلة الثانية وهو المراد كما استفاد من ساير الروايات كقوله عم
الوضوء مثنى مثنى من زاد لم يوجر واما رواية عمرو فمعناه ان اثنتين مشروع وليس من قبيل الثالثة
امرا مرغوبا عنه وقد صدر من النبي صم وهذا لا ينافي ما دل على ان وضوئه ما كان الا مرة مرة
فانه المتحقق منه لبيان الجواز واما التجديد فهو اجنبي عن هذه ولا صدر له بل انما استحبابه واثره دار التحقق
تحقق الموضوع بان يمضي على التطهير زمان يصدق معه التجديد وبالتحري فيما حققناه يظهر

ما في بقيته كلاسه وفي الخصال ان رسول الله صلعم توضأ مرة مرة وفي عيون الاخبار عن الرضا عم
انه كتب الى المامون محض الاسلام شهادة ان لا اله الا الله الى ان قال ثم الوضوء كما امر الله
في كتابه غسل الوجه واليدين الى المرفقين ومسح الرأس والرجلين مرة مرة وبسند اخر عنه عم مثله
الا انه قال فيه ان الوضوء مرة فريضة واثنتان اسباغ وقد عرفت ان الاسباغ محبوب
بالذات في الغسلة الثانية من حيث كونها متممة للاسباغ محبوب الا ان الفضل بالاسباغ
بالاولى وفي العلل عن ابي عبد الله عم قال من تعدى في الوضوء كان كناقضه والتعدي عبارة عن
التشريع فان مجرد الزيادة ليس من التعدي فان اشتراكه حكم المرة فان الحكم متعلق بالطبيعة
ويشير الى هذا اقتضائها انه وعن ابي عبد الله عم ان الوضوء مثنى مثنى في رواية معاوية بن وهب
وفي رواية صفوان وقد عرفت معناه بقرينة سائر الاخبار وانه تحديد للمشروع ولو جوازا
لا جوازه فيه في داود بن الرقي قال دخلت على ابي عبد الله عم فقلت جعلت فداك
كم حد الطهارة فقال ما اوجبه الله فواحدة واضاف اليها رسول الله صلعم واحدة لضعف الناس
ومن توضأ ثلثا ثلثا فلا صلاة له فالمقصود النهي عن الثلث فان حد الجواز مثنى فان الوضع
للضعف ليس الا على سبيل الجواز في الوضوء بزيادة كالناقص في الثلثة دون الاثنين
وفي كتاب ابي الحسن عم لعلي بن يقطين ابتداء من الان يا علي بن يقطين وتوضأ كما امر الله
اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك من المرفقين كذلك وهذه الرواية
على وجه الجواز ايضا فان الاسباغ قد ثبت استحبابه بالمرة الاولى لكن وسع على الناس
بالترخيص بالمرة الثانية لتحصيل الاسباغ وفي حديث الاخوين فقلنا اصلحك الله
فالغرفة الواحدة تجزي للوجه وغرفة للذراع قال نعم اذا بالغت فيها على ذلك كله

دلت

دلت على ان الحاجة الى اثنين انما هي لترك المبالغة في الغرفة فان الاسباغ يتوقف على المبالغة فيها
كما روي انه صلى الله عليه وآله فعل به وجهه وعن جعفر بن محمد عم قال هذه شرائع الدين لمن اراد ان يتمسك بها
ولم يرد الله هداه اسباغ الوضوء كما امر الله في كتابه الناطق غسل الوجه واليدين الى المرفقين ومسح
الرأس والرجلين الى الكعبين مرة مرة ومرتان جائز وهو صريحة في ان قوله مثنى مثنى تحديد للجواز
فظهرت ان الاخبار دلت على عدم استحباب المرة الثانية فالمشهور من استحبابها فاسد ان قلت
ان الوضوء عبادة فكيف يمكن كون الغسلة الثانية من الوضوء مع عدم استحبابه بل مع فقده للفضل
الموجود في المرة مع عدم كونها من الوضوء فلا يجوز المسح بمائها لخروجه عن الوضوء قلت ان ثبوت
كونها من الوضوء بمقتضى وضع رسول الله صلعم يكفي في دفع هذه الشبهة اجمالا فان كونها من الوضوء
صريح الاخبار ولكن على سبيل الجواز وان دليل على الاسكان اقوى من الوقوع وتوضيح الحال ان
الامر متعلق بالطبيعة لا بالوجود فان الامر اثبات الشئ والنهي سلب الشئ او ترك
والايجاد فضلا لا ان الطلب متعلق بها ضرورة ان الموضوع لا يمكن ان يكون فضلا
للحكم بل الحكم انما يتعلق بالموضوع بعد تمامه وقوامه وتحصله وحيث صارت الطبيعة
عبادة فلا يقدح عدم رجحان الوجود من حيث هو بل رجحانه وجود خاص وقد يكون
يتحقق الرجحان في الوجود ايضا كما في الواجبات المستحبة باعتبار اتحاد الوجود كالصلاة
في المسجد والواجبات المكروهة وكذا المستحبات المكروهة بهذا الاعتبار وقد يكون وجود
خاص من الوجودات جائزا كالصلاة في البيت ومن المعلوم ان التكرار من ايجاد الوجود
فانه الوجود بعد الوجود وهذا الذي يجب ان يكون له حكم في الشرع اصلا فعن رسول الله صلعم انه خطب
فقال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله صلعم

فسكت حتى قالها ثلث فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم ثم قال ذروني ما تركتكم
فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه
ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه دلت الرواية على ان التكرار لا يجب ان يكون له حكم
من حيث هو ويكفي في كون الفعل عبادة كونه متعلقة للامر الوجوبي وحيث ان التكليف
يسقط بالامتثال فلا اشكال في عدم الوجوب الا في سنة واحدة ومن حيث ان
الايجاب انما هو لكونه محبوبا بالذات فلا اشكال في حسن التكرار والسؤال في مثل المقام
من قبيل سؤال بني اسرائيل عن البقرة فانهم شددوا فشدد الله عليهم كما في الحديث وبالجملة
فغسل عضو من الاعضاء في الوضوء راجح وان لم يكن في تكراره من حيث هو تكرار رجحان
فافهم ومن هنا يظهر ان الواجب المتكرر كالصلوات اليومية لا يخرج عن الوجوب الا بمعنى ان
التكرار واجب بل بمعنى ان المتكرر واجب في نفسه وان سقط عن الفاعل بالمرة
الاولى فاليومية لا تتصف الا بالوجوب حتى بالنسبة الى الصبي فان عدم تعلق
الحكم به لا ينافي ثبوته للواقعة فاذا صلى الصبي الصلاة اليومية لم يأت الا بالواجب
وان لم يجب عليه وكذا المعادة صلاة واجبة وان لم تجب الاعادة وهذه الرواية
يستفاد منها اصول ومنها ان التشريع بالغسلة الثالثة ليفسد الوضوء حيث ان المقصود
تثليث غسل الوضوء فالتشريع في كيفية الوضوء لا في نفس الثالثة فالثالثة توجب
فساد الوضوء من اصله وان بدا له بعد الفراغ من التشريع ولم يكن ذا في قصده من اول
الامر كما ان الرياء في المستحبات يوجب فساد العمل بل في المقدمات حيث يؤول
الرياء في تكييف الواجب بتلك الكيفية وحيث ان النهي عن التشريع بالتثليث فمتعلق

الحكم

الحكم هو الوجود الخاص فيبطل العمل لدى تلبسه وهو الدنيا في ما هو الحق من ان الاحكام تتعلق بالطبايع
فانها اباؤها بالنسبة الى الاحكام الاولية ولا يمنع من جواز تعلق الحكم بالوجود الخاص بعد ما تعلق حكم
آخر بالطبيعة كما في العبادات المحرمة والمكروهة والمندوبة ويكفي فيه صرف الغسل لاول مراتب الغسل
الشبيه بالدهن فلا يكتفي بالمسح المسمى غسلا فانه في الكتاب العزيز عنوان للحكم والعدول عن موضوع
الحكم الى غيره من غير عذر تناقض وارادة الندارة من الغسل غلط الا مع وجود علاقة في خصوص
مورد لا مطلقا مع انه لا صارف عن الظهور لو جوز بالتجوز لدل الحمل على الاخص فان التشبيه اعم
واول درجات الغسل يتحقق بالسيلان وان لم يتحقق الجريان وانما تعتبر الغسل لما لم
في خصوص النجاسة لا في نفس الماء وشرط الغسل يتحقق بالقليل فيها الذي يكتفي باجرائه وايصاله
على تمام العضو بالمسح الشبيه بالدهن بل في بعض الروايات قرينة واضحة على انه في مقام ردع اهل
الوسواس عن توهم اعتبار صب ماء كثير على العضو وفي صحيح زرارة وابن مسلم ان الوضوء حد من
حدود الله ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه وان المؤمن لا ينجسه شيء وانما يكفيه مثل الدهن فان
معنى كون الوضوء حدا التمييز المطيع من العاصي انه من قبيل الابتلاء بالنهر في قوله تعالى ان الله مبتليكم
بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني فالغرض من تشريعه ليس الا الابتلاء
فاذا تحقق اول درجات الغسل حصل الامتثال ولا رجحان في الاهتمام بالزائد على ذلك
الا اذا كانت هناك قذارة وتحقيقه ان المؤمن بعد ايمانه لا قذارة فيه لان القذارة
الكفرية ارتفعت بالايمان فلا رجحان في الاحتياط الا قلت لا اشكال في ان التطهير
عن الحدث رفع قذارة معنوية يعبر عنها بالحدث والموجبات قذارة مكروهة والمؤمن
لا ينجس بالكفر لكنه ينجس بالنجاسات ويتصف بالقذارات المعبر عنها بالاحداث بالضرورة

قلت نعم ولكن جعل الحدث ايضا حكم ابتداء تصرف بمقتضى هذه الرواية فالمعنى ان القذارة
الشرعية حدث من حدودهم فانه موضوع يترتب عليه احكام تكليفية يتميز بها المطيع من العاصي
فالمصدق في الحكم لا في متعلقه وتوضيح معنى هذه الرواية الشريفة ان من الامور ما لو حزن وقهر وان لم
يكن الشخص عاصيا بارتكابه كما في الاكل مال الناس غصبا جهلا فان الجهل وان كان عذرا الا انه لا تاثيرا
في النفس باحداث ظلمة تشرف الى من تاثير ارتكاب المحرمات عصيانا ولهذا استحب الاحتياط
عن الشبهات واما ما ليس كذلك بل هو مع قطع النظر عن الحكم الشرعي لا سمية فيه ولا فرق بينه وبين
المباحات ولا حسن فيه الاحتياط فان عدم التعدي عن الحد يكتفي فيه بتحقق الامتثال
والمقصود دفع الوسواس واخراج هذا المعنى عن ذهنه وهو الاهتمام في تحصيل الطهارة بالاتيان
بما يحصل الاطمينان بادونه فمقصود الامام ان الذي ينبغي الاهتمام فيه والمحافظة عليه
هو التطهر عن القذارة المعنوية انما هو الايمان بالله وما يشبهه والاصل في هذه المرحلة هو
فالحالة المبعدة عن رحمة صاحبه في فقدان الايمان وان لم يكن عاصيا في ترك تحصيله وغوايته وضلالته
فانه ضال وفي نفسه ظلمة لا يصل الى خير وان لم يعاقب بل الجاهل بعلمه فالجاهل مغرور وان لم يكن
معاقبا على جهله وبالجملة فالاكتفاء بما يشبه الدهن لا يخرجه عن كونه غسلا اما اعتبار الجريان
وانفصال الغسالة في ماهية الغسل فهو توهم فاسد وانما المعتبر في حقيقته احاطة الماء
بالمحل وحيث ان الاحاطة لا ينفك غالبا عن الجريان فان الماء سيال بالذات اعتبر كثير
منهم الجريان في مفهومه وانما غرضهم نفي توهم الاكتفاء بالنداوة وتحقق الاطمينان
بحصول الغسل ولا يحصل باصالة عدم الحاجب سواء كان وجود ما شك في حاجبيته
معلوما ام لا ضرورة ان تحقق الغسل ليس من احكام عدم المانع بل انما هو

من آثار

من آثار احاطة الماء بالمحل والاصل عدم وصول الماء وعدم تحقق الغسل ومن المستحيل ان يكون
الاصل مثبتا فان الاثبات من شؤون الدليل والاصل انما يدفع المانع عما ثبت
للشيء اقتضاؤه وهذا معنى قولهم ان الاصل حجة في الدفع لا في الاثبات وقد حققنا
في محله بما لا مزيد عليه فلو ثبت الاكتفاء بالشك في الطهارة من جهة الشك في وجود المانع
كان كما لو ثبت الاكتفاء به اذا شك في اصل الوضوء ورجع الى الفساد بالاستصحاب
في مورد من الموارد من الاعتبار من غير انه يقوم دليل او امارة على خلافه وهذا غلط
لا يرجع الى محصل فلا يعقل عدم الاعتناء باحتمال وجود الحاجب ولا يعقل ان الشرط
يجب احرازه كما ان التكليف يجب العلم بامتثاله وليس للحاكم الاكتفاء بالشك في
شيء منهما فظهر ان الدليل الدال على شرطية هذا الحكم مطروح او مؤول كيف ولا دليل عليه
الا ما توهم من السيرة ومع العمل الاطمينان بالعدم فلو حصل الخوف لقوة احتمال وجود
المانع او منع الموجود فالسيرة على العكس وعلى ما اخترناه من كفاية الاطمينان بالامتثال
فيها ما دلت عليه الرواية من استحباب تحريك ما على يده من الجنس او السير فان رجعه
الى تحصيل استحباب العلم ودفع الاحتمال وان حصل الاطمينان ولو تعذر الغسل
او تعسر سقط بالنسبة الى البشرة ما انتقل الى ما بمنزلته كالجبيرة ان لم يكن ايصال
الغسل الى البشرة كما في المسح فالواجب او لا غسل البشرة وما يحلها كالشعر المحيط
على ما تقدم فان غسله غسل العضو حقيقة فانه من الجلد بمنزلته من العظم في الاتحاد وفي
ولا يعقل سقوط الحكم مع الامكان فانه نسخ قبل العمل مع انه ليس في الادلة الاطلاق
بل التقييد موجود في الروايات ومع العدم فالواجب ايصال البلة الى البشرة

فان الحكم ثابت بالنسبة الى البشرة وما يشبهها بالنصوص وقيام شيء مقام آخر انما يتصور
مع تعذر الحكم بالنسبة الى الاصل ففي الجبيرة وما يشبهها حالة التعلق وحالة صحة
لاطلاق العضو عليه مجازا ينتقل الحكم اليه لا الى الاصل فلا يجوز المسح على ما هي وضعه على العضو
اختيارا الا لاجة اليه الا المسح ومتى ذلك الى ان يجب غسله اولا ويمسح مع تعذر غسله
على وجه الاستيعاب توضيح ذلك ان الكتاب العزيز دل على ان المعتبر في التطهير
غسل الاعضاء وانه ثابت الى ان يتعذر فقال وان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا
دلت على ان غسل الوجه واليدين انما يسقط مع التعذر المعبر عنه بعدم وجدان الماء على وجه
الكناية وانه لا يقوم مقام غسل الاعضاء في التطهير شيء الا المسح بالصعيد فكل ما
يتعلق بالجبيرة في هذا المقام لا يمكن ان يكون امرا وراء غسل الاعضاء ولو تنزيله
فانه لو كان فانه بدل اخر متقدم على التيمم لم يجز العدول عنه اليه وليس هذا من قبيل التقييد
والتخصيص والتجوز فان العدول من البدل الاقرب الى الابعد لا يجوز له في المقام
بل نقول ان الماء انما يطهر ما استعمل فيه ولا يعقل ان يطهر شيء بغسل شيء آخر ولا ينافي
هذا كون الحكم تعبديا لا سبيل الى العلم بجهاته فان كون الحدث تعبديا وكون الاستعمال على
وجه خاص من غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين تعبديا لا ينافي في كون التطهير
يقتضي حقيقة الماء وقد ثبت ان الآيات دلت على ان الماء مطهر بالذات وان التطهير
من القذارات الشرعية على منوال تطهيره للقذارات العرفية فلا يزيل قذرا الا عما استعمل
فيه ولهذا لا يعقل كون وضوء شخص طهارة لشخص آخر وخروج البول منه حدثا لغيره
بل هو من المضحكات وهذا يعني بعض ما عليه وغيرها من تشريع المسح بالخف تنزيله منزلته

مسح

مسح غيرها لفقده فان مسح الظاهر غيرها بالعلة لا يعقل ان يكون تطهير الاذن ثم واليه يرجع ما في اخبار
من ان لكل شيء ويرد الى شيئه فانك قد عرفت ان معناه ان الخف جلد الحيوان فلو تعلق
التطهير به لاشترك في صاحبه لا في الاذن وهذا لا ينافي في التنزيل منزلة البشرة حال الاضطرار
فان غير العضو قبل ان ينزل منزلته لا يمكن ان يكون غسله او مسحه مرتبطا بالعضو فانه في نفسه
مغاير له والتنزيل مفقود ولكن قد يكون ما يصح لان ينزل منزلته ويقوم مقامه كالخف
في المسح والجبيرة في الغسل وقد لا يصح لذلك كالظفر غيرها بالعلة فان المغاير بالملابسة
قد تكون ذلك الشيء في مرحلة تعلق الاحكام كالجلد بالنسبة الى الاعضاء فانه للصوق
الطبيعي الحاصل بمعنى ان النظر اليه وغسله ومسحه عين حقيقة النظر الى العضو وغسله ومسحه
من غير حاجة الى التنزيل بل قد عرفت في المباحث السابقة ان الشعر المحيط ايضا كذلك
وان غسله ومسحه عين غسل العضو ومسحه حقيقة واما الخف والجبيرة ففي هذه المرحلة
لا يلتصقان التصاق الجلد ولا الشعر في اللصوق ولا في البعد بمنزلة الظفر غيرها بالعلة بل بمعنى
الاخرين انها بمنزلته مصححة لاطلاق العضو عليها حال كونها عليه مجازا فهذا التنزيل
المصحح للتجوز مصحح للتنزيل في مرحلة تعلق الحكم ولهذا لم يقع التعبير في اخبار الباب
الا بالمسح على الجبائر والخرق والطلا فان في هذا التعبير دلالة على ان الممسوح انما هو العضو
الا انه على الجبيرة وما يشبهها لا ان الممسوح هو الجبيرة فان المسح يتعدى بنفسه وكلمة
على لا حاجة اليها في حيث التعدية فلا يؤتى بها الا لافادة ان التعلق بدخولها
ليس الا من حيث الاستعلاء فالمعنى ان الممسوح انما هو العضو المجبور والجبيرة حيث
انها عليه واكتفى بمسح العضو على هذا النحو الى المسح ما عليه فلم يتعلق المسح بها الا

فلم يتعلق المسح بها الا من حيث ان تعلقه بها كيفية في مسح العضو ومرتبة من مراتب
مسح العضو وشأن من شؤونه كالشعر بالنسبة الى البشرة فالمعنى انه اذا تعذر غسل عضو
بغسل جلده فالمسح للعضو من اعلى الجبيرة لا ان العضو اذا تعذر غسله انتقل الحكم الى غيره
كالطهر بغير بالفلاة فلا يجوز المسح على ما لا تعلق له بالعضو ومجرد الوضع لا يكفيه في تعلقه
واذ تبين ان ما ثبت للجبيرة انما ثبت على وجه تنزيلها منزلة شيء يقوم مقام العضو لا يعقل تقدم
الحائل على العضو او مساواته له فيجب اولا مسح البشرة وعند تعذر مسح ما بمنزلته
كما ان الحكم وهو الغسل لا يمكن العدول عنه مع الامكان وتعذره بالنسبة الى العضو يجوز
قيام غيره مقامه في الغسل والعدول عن الغسل الى الحائل المنقب انما يجوز مع تعذره و
المفروض امكانه فلا اشكال في وجوب غسل الجبيرة مع الامكان اذا تعذر غسل البشرة
ولا لزم المسح قبل الغسل توضيح ذلك ان الغسل هو المحمول وموضوعه العضو وتعذر
تعلق الغسل بما هو موضوعه لا يستلزم تعذر المحمول فالغسل مع الامكان لا يجوز رفع
اليد عنه كما العدول عن العضو الى غيره مع الامكان وقد تبين لك انه لا يعقل الاكتفاء
بغسل الجبيرة مع امكان غسل البشرة وكذا المسح ويبقى الاشكال في انه اذا وجب
مسح العضو مع الامكان فلا يبقى للتيمم مورد الا نادرا ولا يلتزم به ذو مسكة بان من
وجد ما يكفي لمسح الاعضاء وجب عليه دون التيمم وكذا في خائف البرد والعليل والتفصيل بين
الكسر ونحوه والقروح والجروح لا يرجع الى محصل لان الفقدان كان متحققا بمجرد
تعذر الغسل وان امكن المسح فلا معنى للمسح في الكسر والا يوجب في جميع الموارد لان
الفقدان في جميع الموارد على نسق واحد واختلاف المرض في انواعه كاختلاف اصناف

المريض

المريض في اشخاصه ولا يتحقق اختلاف الحكم بمجرد اختلاف مواقعه مع الاشتراك في
الموضوع والسبب والا لزم تخلف المعلول عن علته ولهذا الاشكال التزم في التعدي في المسح
على الخف الى غيره مما يشبهه في الملابسة ومن التعدي الى غيرها من الاعذار ومن الرجل الى
الرأس ومن الذراع الى الوجه والى صور ان اشتغل الماء في الوجه واليدين ولو كان مطلوبا
ولو باتصال الكف على تقدير تعذر الاستيعاب على الوجه المخصوص وهو اصالة الماء بالعضو
والتسلط عليه او جريانه وكان الفاقد من تعسر عليه مطلق الاستعمال لا خصوص الغسل
لما جاز التيمم لمن وجد الماء بمقدار ما يمكن ان يمسح به الاعضاء وان لم يتحقق به الغسل وكذا
في خائف البرد ومن بعرض يخاف به على نفسه من خصوص الغسل فلا يفيده المسح بالماء على نحو
مسح الجبيرة وهو مناف الاخبار بل الاجماع فلا بد من الالتزام بان غاية ما وقع التعبد به
عند تعذر غسل نفس العضو انما هو غسل ما بمنزلته كالجبيرة واما اذا تعذر غسلها ايضا
فلم يكتف الشارع بالمسح في محل الغسل بل الواجب حينئذ انما هو التيمم والامر بالمسح
على الجبيرة انما هو من حيث ان الاكتفاء بالادهان فيها مسح لا غسل منزل منزلته يعني
ان المطلوب فيها ايضا اول درجات الغسل وحيث ان الخيوط والخرق التي
مما لا تنفك عنها الجبائر غالبا لا ينتقل الماء فيها من موضع الى اخر الا باستعمال
الماء كثيرا وليس ميسورا غالبا من ليس واجدا لصدق الغسل وان لم يجر الماء فكان من
ليس غسله نفي هذا التعبير اشارة الى عدم اعتبار امر زائد من ذلك وانه يكفي ما
على الكف من الماء وان لم يغترف فهو مسح على وجه الاسباغ وبتحقق به اول درجات
الغسل الذي لغاية ضعفه يجوز سلب الغسل عنه كما الادهان فيه عن الجليد واما

الاكتفاء بغسل ما حول الجرح فلا يرجع الى محصل ولا دلالة عليه في الاخبار فان
تخصيص ما عصب الجرح بالغسل انما هو في الغسل وهذا لا ينافي وجوب مسح الجرح
مع الامكان ومع العدم يمسح على اعلى الخرقة وما يشبهها مما هو لاصق به على ما تقدم
ومع التعذر يتعين التيمم وقد عرفت المراد في المسح وانه الغسل الخفيف لتحقق
بمسح الجبيرة وما يشبهها مما هو على الكف في الباب والى هنا اتى ما اشتهر في وضع شيء على
بعض اعضاء الوضوء والمسح عليه مع الاستغناء الحاجة عنه حكم مخالف للاصول
ولا دليل عليه فان الجبيرة وما على الجرح من الخرقة وغيرها كالخف من توابع العضو
فالمسح عليها كمسح العضو من اعلى الجبيرة ولا يجوز قياس الحاجز الذي ليس من
العضو بهذه المشابهة على الجبيرة والخف فهي يتوهم جواز مسح وجه الارض
الحاجز للعضو الداخل فيها قياسا على الخف او راس الاذن حبس على رجله بدلا عنه
قياسا على الخف مما على العضو قد يرتبط به ويعد من متعلقاته كالخف والجبيرة
وقد يتبع التسوية سلفا لا يصلح معها للتشريك كالظفر غير باللعلة وقد يكون بين
المنزلتين وله مراتب كثيرة فالخرقة الموضوعة على الكسر حيث انها ليست جبيرة
ولا ثمرة لها في الكسر اجنبية عنه وليس الا بمنزلة طار حبس على العضو فكيف يقاس
بالجبيرة بل الذي يظهر من بعض الاخبار عدم جوازه فان كل شيء يرجع الى شيئه وقد
عرفت ان معناه ان الاجنبي عن الاعضاء لا يصلح لان يقوم مقامها مع ان هذا
لا حاجة فيه الى التوقيف فان العقل مستقل في الحكم باستحالته لقبحه وشناعته وكيف
وكيف وما حكموا به من تخصيص الجبيرة بالمسح وانه تمكن من مسح العضو وجودا على ما

ما ترى في الاخبار [الروايات] فان هذا الحكم ثبت للجبيرة بدلا عن العضو بالضرورة وتنزيلها منزلته وقيامها مقامه
مقامه الا هو مع عدم ثبوت الحكم المنوب عنه شيئا في حقيقة النيابة ولا معنى لها فان الحكم الثابت
للعضو اولا انما هو الغسل ومع تعذره يقوم غيره مقامه فيما ثبت له فيجب غسل الجبيرة في محل الغسل
ومسحها في محل المسح واما مسح الجبيرة مع عدم جواز مسح البشرة فهذا لا يمكن ان يكونا على وجه تنزيل
واقامة الجبيرة مقام العضو وادخل فيه وان هذا عدم جواز غسل البشرة مع الامكان و[illegible]
بمسحها فان الحكم الثابت للعضو هو الغسل وتعذر غسل البشرة يوجب اقامة شيء مقامها في هذه الحقيقة
واما تبدل الحكم فلا وجه له مع الامكان كما هو المعروف وليس هذا الا في تبديل العدول عن صيام الى شهر العدة
الى الكفارة لتعذر القيام في الصلاة واين تعذر غسل البشرة من تعذر الغسل وكيف يتصور العدول
عن الحكم الى بعض مراتبه لتعذر الموضوع بعد اقامة شيء مقامه والحاصل ان الواجب انما هو غسل الوجه
واليدين وحيث ان غسل الجبيرة ليس غسلا للعضو الا على ضرب من التجوز مع قطع النظر عن
التعبد بالتنزيل لا يجب غيره بل يجب التيمم وتوهم ان الغسل واجب ومتعلقه بالبشرة واجب
في واجب فلا يسقط الغسل بتعذر قيد في القيود [illegible] يشير ما في رواية عبد الاعلى مولى آل سام
حيث امر بالمسح على المرارة مع تعذر مسح البشرة وقال ان هذا واشباهه يعرف من كتاب الله
ما جعل الله عليكم في الدين من حرج من وضوع الغسل بطلان الا يخفى على من له ادنى مسكة فان الموضع
من جملة المشخصات والرسي والامر موضوعا فان له المسح ولا يمكن بقاؤه وحكمه لتحقيق الا فيها
كما ان تقيد زيد اذا وجب فلا يمكن بقاؤه بالنسبة الى عمرو وليس هذا التعلق من قبيل التعلق
بالزمان والمكان وغيرهما فان المسموح موضوع للمسح وليس قيدا له فان التقييد انما يتصور
بعد الموضوع والمحمول فالمحمول انما يتقيد في مرتبة التعلق بالموضوع والموضوع يتقيد

في مرحلة ثبوت المحمول له وامر النسبة اوضح فليس شيء من اجزاء القضية من توابع الآخر
ولكن منها توابع بعد التركيب وتحقق القضية فتبدل كل من الطرفين يوجب انتفاء شخص القضية
لا انتفاؤها والبقاء بالاصل عند تعذر اللواحق والحاصل ان البشرة ليس قيدا في مسح
الرجل بل مقوم ومحقق له وليس الا جزءا من العضو وليس المسح على المرارة شيئا من مسح
الرجل كي يقال ان هذا المقدار من مسح الرجل ميسور فلا يسقط بكون مسح البشرة معسورا
فاستفادة مسح المرارة وغسل الجبيرة من الآية الشريفة لا معنى لها والذي يستفاد منها
انما هو سقوط المسح على البشرة وهذا المقدار من الاستفادة هو الذي دلت عليه الرواية
ولا اشكال في انه استفادة واضحة بل نقول ان الرواية اجنبية عن هذا المقام وانما
هي في مقام التقية فامره بالمسح على البشرة لا على المرارة لتعذر الغسل فان الراوي
بعد ان كان معتقدا بوجوب الغسل في محل المسح تحير في وظيفته عند تعذر الغسل
فقال عليه السلام امسح على الاصبع لا على المرارة فلم يقل امسح عليها ومن المعلوم ان
الشخص بالعثرة لا ينقطع جميع الظفر بحيث لا يبقى مقدار خيط للمسح فليس وضع
المرارة مانعا من اتيان مسمى المسح طولا وانما يمنع من الغسل فانهم يوجبون
استيعاب ظهر القدم بالغسل فارشده الى ما هو الحكم الواقعي وبهذا البيان
تقية فانه لا يسعه انكار وجوب الغسل فلا بد ان يقول ان الغسل وان كان واجبا اولا
الا انه حيث تعذر قام المسح على الرجل مقامه كما ان مسح الخف عندهم قام مقام
غسل الرجل اختيارا والحاصل ان في هذا البيان اقناعا للسائل لانه بيان للواقع
فلا يستفاد منه شيء فظهر انه لولا التنزيل لم يكن سبيل الى الحكم بالمسح على الجبيرة

فوجوب

فوجوب غسل الذراع مثلا لا يمكن امتثاله الا بتسليط الماء على العضو فحيث تعذر احد
الامرين الماء بمقدار يكفي في الاحاطة والاستيلاء في العضو تعذر الاستيلاء رأسا ولم يبلغ
من غسل الذراع مقدار ميسور بعد تعذر مقدار آخر منه فاما سقط التطهير رأسا واما يقوم الصعيد
مقامه واما يكتفى الا كما عن المغسول بما هو منزلته كالجبيرة عند التمكن من الغسل واما يكتفى عن الغسل
عند تعذره بما دونه مراتب الاستعمال الا ومن المعلوم ان شيئا من الحكمين الاخيرين ليس مقتضى الحكم
الاول ولا شيئا من القضيتين داخلا في القضية الاولى ولا ملازمة بينهما ولا ارتباط احديهما
بالاخرى فاذا اختل الموضوع بالتعذر ولم يسقط الامر الوضعي بالغسل باقامة غير الموضوع
الاول مقامه وجب غسله فان محله اقيم ذلك الغير فيه انما هو كونه موضوعا للغسل والتوسعة
في ما صدقه من غير تبديل الكل وبالجملة بعد ما علمنا ان الشارع لم يقطع النظر عن الطهارة المائية
واختص متعلق الغسل بالتعذر استحال الانتقال الى المسح مع التمكن من الغسل فانه مسح قبل
العجز فان الغسل كان مطلوبا وهو ميسور فان المفروض قيام شيء مقام موضوعه فرفع
اليد عن الغسل مناقض بحت وانما يتصور الاكتفاء بالمسح اذا تعذر الغسل لا يقال انا
ان غسل الجبيرة بعد ان لم يكن غسلا للعضو حقيقة بل كان بمنزلته بتصرف جديد وتعبد منه فلا
فرق بينه وبين المسح ولا مرجح في الاحكام الشرعية الا اصحاب الشريعة ولا فرق بينه وبين
التيمم فمرجع الحكم الى انه مع التمكن من غسل العضو نفسه لا بد المسح على الاخرى ثم التيمم لانا نقول
ان العقل لا مسرح له في الشرع والمرجع انما هو الشارع لكن المقصود تنزيه الشارع عن التناقض
والمسح على الجبيرة انما ثبت بعنوان انه مسح العضو فان مسح غير الاعضاء الشخص وغسله ليسا
الا كوضوء الغير والمسح على ظهر غيره بالفلاة فلا مناص عن الالتزام بان المراد بالمسح

على المجيز غسلها ان قلت ان المسح حقيقة مغايرة للغسل حيث ان حقيقة الاول امرار
شيء كاليد على شيء آخر وحقيقة الغسل استيعاب الماء والنسبة بينهما مفهوما التباين ووجودا
عموم من وجه ولهذا امر بغسل الوجه سيما فكيف يمكن ان يراد بالمسح الغسل والحال التباين
بينهما قلت ان المسح من حيث هو ليس مطلوبا قطعا بمعنى انه ليس في المطلوبية
بالنسبة الى الجبيرة كالغسل بالنسبة الى نفس البشرة حتى اذا تعذر المسح بالبلة
وجب المسح مع غير بلة فكونه بالبلة ليس قيدا لكن سقوطه بالتعذر فان الوضوء
كله مطهر بالماء فلا اشكال في انه بجميع اجزائه مشتمل على استعمال الماء اما مقدمة
لايصاله والتعبير به كناية عن ان المقصود هنا ايصال ما لا يبلغ درجة
الغسل والسر في كونه كناية عن ذلك ان المسح غالبا لا ينفك عن الغسل
لتوقفه على مزيد اعتناء بحيث الكف ماء كثيرا الا ان الغالب في ايصال البلة
على هذه الكيفية اي التدهين انما هو المسح ولهذا شاع التعبير عما شبه التدهين بالمسح
واما يعتبر في مفهوم لا يتحقق الا بالادهان كما هو الحال في مسح الرأس والرجلين
وهذا المعنى ايضا شايع واما ان يكون كناية عن اول درجات الغسل بالنسبة
الى خصوص الخرقة وما شابهها لا يتحقق الا بالمسح من الادهان مطلقا لا يتحقق على
الا بالمسح فكما ان المسح في غير هذا المقام يكون كناية عن ايصال البلة وان
لم يكن بالمسح ففي المقام كناية عن اول درجات الغسل اما ان المطلوب هو
هو الغسل فلا يحتاج الى دليل حيث ان المفروض ان الحكم انما هو الغسل وانما
يتحقق التعذر بالنسبة الى الموضوع فلو اقتصر على ذكر الجبيرة لفهم ان الواجب

انما هو

انما هو غسلها ومجرد التعبير بالمسح لا يصلح للصرف عن ذلك لعدم ارادة المعنى الخاصة وهو
مجرد امرار اليد قطعا وارادة ايصال البلة من غير امرار اليد والمفهوم الشايع منها ليس باولى
من ارادة الادهان خاصة لان المقام لا يطلب فيه الا الادهان لعدم رجحانه الا بتسابغ وعدم
جواز الاضرار المتحقق غالبا فثبت انه لا دليل على مشروعية ترك الغسل مع القدرة حتى
بالنسبة الى الجباير من المشروعية مع العجز عن الغسل ايضا لا دليل عليه فان المراد بالمسح
تبين انه اول درجات الغسل فالاكتفاء من ايصال الماء باول مراتبه المعبر عنه بالمسح
غير ثابت وعلى تقدير الثبوت فالبشرة مقدمة على الجبيرة لا محالة والا لتنقض كما
ان الفرق بين الموارد تنقض صرف الاتحاد الموضوع هذا حال ما اطبقوا عليه من مشروعية
المسح في محل الغسل بالمعنى الذي توجهوه واما الاكتفاء بغسل ما حول الجرح الذي ذهب اليه
بعضهم فلا دليل عليه الا ان تخصيص ما حوله بالغسل لا ينافي في وجوبه بالنسبة اليه ايضا كما عرفت
من ان الغسل بقول مطلق غير مشروع بالنسبة اليه وانما المشروع هو الغسل الخاص المعبر عنه بالمسح
فكانه قال اغسل ما حوله وامسحه من الدليل على خلافه حيث انه لو كان التبعيض مشروعا
لم يمكن المسح على الجبيرة معنى لاتحاد الموضوع فان التعذر لا يمكن ان يختلف حكمه باختلاف
اسبابه من لم يبق للتيمم ايضا مجال الا في غاية الندرة حيث انه لو لم يتمكن الا من غسل
بعض الاعضاء وان مسحه تعين لعدم الفرق بين اسباب التعذر فمن ليس عنده من الماء الا
مقدار ما يكفي لغسل العضو خاصة تعين ولم يجز له العدول الى التيمم وهكذا الى ان لو
لم يبق ما عنده من الماء الا لمسح بعض القدم ايضا ولا يكاد يلتزم به مسلم فضلا عن الفقيه
فثبت ان الواجب انما هو الغسل غاية الامر قيام غير العضو مقامه عند التعذر

كما ان الممسوح الخف اذا تعذر قام غيره كالخف مقامه والمسح المقابل للمسح لا يعقل له
ولا اثر في كلمات اهل العصمة ع نعم لا اشكال في اجماع اصحابنا عليه وثبوته في الجملة عندهم لكنه
مبني على اجتهادهم واستنباطهم من مدرك يعلم بعضه ولا يعلم بعضه فلا يكشف عن رأي الامام ع ولا استحالة
له في خطأ الجميع بعد الاجماع المنعقد على فساد كثير مما اجمعوا عليه كنجاسة ماء البئر بمجرد
الملاقاة وان بلغ من الكثرة ما بلغ مع اشتماله على المادة الاصلية وكيف كان فالاجماع
من حيث هو حجية مبني على غصب الخلافة ومن موضوعات اعداء اهل البيت ع نعم لتفطن
اليه البعض ما بيناه ولكن لا على ما ينبغي ولنتبرك بذكر كلامه في النهاية ونشير
الى ما اشتملت عليه من الفوائد قال صاحب الجبيرة بانخلاع العضو او كسره او رضه او غير ذلك
مما يحتاج الى وضع الالواح عليه وانما كان الغالب في مثلها ان يكون في ذلك الموضع
بحيث لا يخاف من ايصال الماء عليه وانما يقصد بالقائها الاجبار واذا القاها
على الموضع فان تمكن من نزعها عند الطهارة وامن الضرر وجب الى ان قال ثم ان
امكنه تكرار الماء عليها حتى يصير الى البشرة وجب ان كان المحل طاهرا والا فلا لئلا
يتضاعف النجاسة بل يمسح بالماء على الجبيرة لانها اشتهرت الى الشعر والظفر في
انتقال الفرض اليها انتهى وفيه ان نجاسة تحت الجبيرة لو اوجبت المسح عليها
لم يبق للتيمم مورد لان المفروض ان الجبيرة لا يمنع من غسل الوضع فوجودها كالعدم
فالمجوز للمسح عليها ليس منعها عن الغسل والا لكون الغسل مضرا بالعضو وانما الموجب
له انفعال العضو وعدم التمكن من ازالته فمن ليس عنده من الماء ما يكفي لازالة
النجاسة عن اعضاء العضو وجب عليه ان يضع عليها شيئا ويمسح عليها فانا

وضع

وضع الاشياء فيما ليس على العضو شيء جائز بل واجب ووجود الجبيرة وعدمها سواء والى جهة انما هو
عدم التمكن من ازالة النجاسة الموجودة في الصورتين واما قوله لانها اشتهرت الخ ففيه ان الظفر
متحد مع العضو عرفا كالجلد بخلاف الجبيرة واما الشعر فبناء على اتحاده معه عرفا على ما اخترناه فالفرق
واضح ايضا واما على ما ذهبوا اليه من ان الحكم في اللحية وشعر الرأس على خلاف البقية والا لا شبهة
الذراع والقدمان فليس الحكم ثابتا في المقيس عليه فكيف يقاس عليه غيره ثم قال والاقرب
الاكتفاء بالمسح لان النبي ص امر عليا ع بالمسح على الجبائر وتحتمل وجوب اقل ما يسمى غسله
انتهى وفيه ما عرفت من استحالة العدول من الحكم من غير عذر والمفروض ان الغسل ممكن وللعضو
ما ينوب منه وكيف يمكن ان يكون تعذر وقوع غسل على البشرة عذرا عن الغسل المفروض
امكانه بل قد عرفت ان الامر بالمسح في هذا المقام عبارة اخرى عن ارادة ما يشبه الدهن
والظاهر انه احتمل وجوب اقل الغسل زائدا على المسح وهو ايضا فاسد بل المراد بالمسح هو
الغسل لا غير ثم قال ولو لم يحتج الى القاء الجبيرة على موضع الكسر فان لم يخف من غسله او
مسحه وجب وان خاف من غسله وتمكن من مسحه وجب احد الواجبين وتضمن الغسل
اياه انتهى وفيه ان كون احد الواجبين انما ينفع في العدول اليه لو كان على سبيل التخيير
والمفروض ثبوت المسح في غير ما ثبت فيه الغسل على وجه التعيين وثبوت الغسل في محله
كذلك وكيف يمكن العدول عن الغسل الثابت في الذراع مثلا الى المسح الثابت
في الرأس والقدمين بل مع كونهما من اعضاء الوضوء واما اشتمال الغسل على المسح فان
اعتبر فيه امرار اليد كما في الرأس والقدمين ففساده واضح والا بان كان المراد
مجرد الايصال البتة باي وجه كان فتعلق الحكم بالمرتبة العليا من وصول الماء

المعبّر عنه بالغسل لا يقتضي الّا مجرّد الاكتفاء به دونها الفاقد لهذا العنوان واين المسح من
الغسل فهل يتوهم احد الاكتفاء به بالمسح اذا لم يكن عنده من الماء الّا ما يسع مسح اعضاء
الوضوء او الغسل كلا ان هذا مما لا يتوهمه من له ادنى مسكة والحاصل ان انا في هذه المرحلة
مقامات زلّت فيها اقدام الاعلام منها مشاركة ما على العضو المغسول كالجبيرة للعضو
الممسوح في ان حكمه المسح بعد ان تعذر غسل نفس العضو وان تمكن من غسلها كما عليه
الاكثر او اذا لم يتمكن من اقل مسمى الغسل كما رأيت فيما احتمله فيما رأيت من عبارة
النهاية وارتضاه بعض من تأخر عنه وقد عرفت انه مع التمكن من الغسل من قبيل
العدول عن الصوم الى الكفارة للعجز عن القيام في الصلاة ومع العجز يستلزم ان
لا يبقى للتيمم مورد الا في غاية الندرة ولا يلتزم به فقيه وقد تفطن لبعض ما حققناه
عم الجد في شرحه على المفاتيح وقد بينا عدم دلالة الادلة على ذلك وتحقيق ما
توهموه الاكتفاء بمثل المسح وعدم وجوب الاستيعاب لعدم الدليل على ذلك
الّا القياس مع وجود الفارق واما قوله امسح عليها فلا دلالة له على الاستيعاب
وانما يستفاد من التعدي بالنفس على ما عرفت والتعدي بكلمة على يمنع من ذلك فانه
مفاده انه يكفي في مسح الذراع وقوعه على ما يتعلق به مما هو عليه فالمعنى ان
الاستيعاب غير واجب بل يقع المسح على ما هو فوق العضو من الجبائر فالحكم ناظر
الى الجزء الخفي الذي هو بمنزلة القيد كما كان كذلك في قوله تعالى برؤسكم على ما نبّه عليه
ابو جعفر عم قال في الذكرى قطع الفاضلان بوجوب استيعاب الجبيرة بالمسح عملا
عليها ولانه مما يجب استيعابه ويشكل بصدق المسح عليها بالمسح على جزء منها
كصدق

كصدق المسح على الرجلين والخفين عند الضرورة ويفرق بينهما بوجوب استيعاب الاصل
في الجبيرة بخلاف الخفين المذكورين وفي ط الاحوط استغراق الجميع وهو حسن نعم لا يجب
جريان الماء عليها لانه لم يتقيد بغسلها اذا كان الماء لا يصل الى اصلها او يصل بغير غسلها انتهى
وظهر ما فيه مما بيناه فان وجوب استيعاب الاصل والاستدلال قد عرفت فساده وحكمه
بعدم الجريان قد عرفت فساده من وجوه وقوله لانه لم يتقيد بغسلها فيه انه لا دليل على جواز
مسحها بل يجوز مع التمكن منه بل الاخبار الآمرة بالمسح تدل على وجوب الغسل بقرينة المقام
على ما بيناه ومنها وضع شيء على العضو والمسح عليه وان لم يكن للعضو حاجة اليه وقد عرفت
انه مما لا نص عليه بل المستفاد من بعض النصوص المتقدمة انه من قبيل المسح على ظهر [illegible]
ومنها الاكتفاء بغسل ما حول الكسر او القروح والجروح وهذا ايضا لو ثبت لم يبق للتيمم
مورد الا قليل مع ان الروايات لا دلالة لها عليه نعم في بعض الاخبار اشعار به
يظهر فساده بالتأمل فيها ومن الغريب ما افاده المقدس الاردبيلي وتبعه تلميذه في ك حيث
ذهب الى كون بعض الروايات نصا في الاقتصار على غسل ما حول الجروح بل احتمل على عدم
وجوب المسح على الجبيرة رأسا والاقتصار على ما تيسر من البشرة مطلقا قال في شرح الارشاد
واما الجبائر فالحكم بها ظاهرة مما قالوا ولكن دليل وجوبها غير ظاهر والاستحباب ممكن
لانه وقع في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عم عن الكسير يكون عليه الجبائر
او يكون به الجراحة كيف يصنع بالوضوء وغسل الجنابة وغسل الجمعة قال يغسل ما وصل
اليه الغسل ويدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله ولا ينزع الجبائر ولا يعبث بجراحته
ومثله في صحيحة له ايضا وكان في صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عم قال سألته عن الجرح

كيف يصنع به صاحبه قال يغسل ما حوله وفي حسنة الحلبي لابراهيم عن ابي عبد الله عم انه سئل
عن الرجل يكون به القرحة في ذراعه او نحو ذلك في موضع الوضوء فيعصبها بالخرقة ويتوضأ
ويمسح عليها اذا توضأ فقال ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه الماء
فلينزع الخرقة ثم ليغسلها قال وسألته عن الجرح كيف يصنع به في غسله قال اغسل ما حوله
ولا يدل على التفصيل والوجوب لاشتمالها على قوله اغسل ما حوله مع عدم الصحة والظاهر
عدم وجوب شيء آخر في الجرح وعدم الفرق فتامل وكذا رواية الحلبي الا يسعد قال
سألت ابا عبد الله عم عن الرجل اذا كان كسر كيف يصنع بالصلوة قال ان كان يتخوف
على نفسه فليمسح على جبائره وليصل ودلالة هذه اوضح ولكن سندها غير واضح وكذا خبر
حسن بن علي الوشا قال سألت ابا الحسن عم عن الدواء اذا كان على يدي الرجل أيجزيه
ان يمسح على طلي الدواء فقال نعم يجزيه ان يمسح عليه كما في صحيح ابي الحسن فالاستحباب
غير بعيد للجمع ان وجد المقاومة اذ ايجاب شيء بشغل ذمته مع وجود ما تقدم والاصل
واخبار آخر قريب فيها بعيد انتهى فقوله عم ولا ينزع الجبائر قرينة على ان المراد في قوله عم
ويدع ما سوى ذلك انما هو ترك الغسل خاصة فالسؤال كالجواب عن الغسل لا مطلق
وظيفة الشخص بالنسبة الى محل الكسر وكذا الامر بغسل ما حول الجرح مع ان
السؤال عن نفس الجرح وهذا لا ينافي في ثبوت الغسل المخصوص المعبر عنه بالمسح
فيما على الجرح كما في الجبيرة وبالجملة فخروج الجرح والكسر عما ثبت اولا في الجملة مما
لا اشكال فيه ولا نزاع حتى على ما اخترناه من وجوب غسل الجبيرة وما في حكمها
فانه لا يجوز غالبا الا اول درجات الغسل المعبر عنه بالمسح للضرر بالعصب

عليه

بالعصب عليه والله تعالى والذي يكشف عنه انه هو المراد ان التبعيض في الوضوء لو ثبت
لعذر من الاعذار وجب التيمم وفيمن ليس عنده من الماء الا ما يكفي بغسل جزء من عضو
او مسحه لم يجز له التيمم والفرق بين الاعذار تناقض صرف ضرورة ان تبدل الحكم
انما هو لطرو العذر وليس الاختلاف في جهات التعذر الا كالاختلاف في الاسباب
والازمنة والامكنة وساير الاحوال ولهذا لم يتامل احد في استفادة العموم من
قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فان تعذر استعمال الماء للعذر ليس فقدانا
مع ان الحكم عام فان العجز لا يمكن ان يختلف حكمه باختلاف اسبابه فمن كان عنده ماء
لا يتمكن من استعماله ولو للخوف على نفس محترمة لا يمكن ان يخالف الفاقد للماء في وظيفته
لان العجز لا يختلف باختلاف اسبابه في تاثيره في الاعذار فالتفصيل في الاسباب
تناقض صرف لا ترى ان الوضوء وعدم صلوح هذا النحو من الاختلاف لايجاب الكثير التحقق
الوحدات الثابتة وبالجملة فبعد ما ثبت ان المدار في الحكم الاول بالنسبة الى المكلف مثلا
تحصيل الطهارة المائية الا ما ادركه لا ما يكتفى بالميسور منه ويتقدم على التيمم عند
تعذر التكميل واما تنتقل الى التيمم عند تعذر جزء منه حتى بالنسبة الى ما قام مقام العضو
واما التفصيل بين الموارد والاكتفاء بالتبعيض بالنسبة الى الجرح المكشوف خاصة
مثلا والتيمم في غيره او مسح الجبيرة في بعضها فهو تناقض بحت فان اقسام العذر لا تختلف
في كونها عذرا او ما استند اليه من هذه الجهة وليس هذا من قبيل اختلاف احكام الموضوعات
كالخمر والخل والحرم والحل بل انما هو من قبيل اختلاف حكم الاوقات والمسافر مثلا
في القيام مع السواق وهيأة في القدرة والعجز لكون الضرر من جهة الكسر او من جهة الجرح لا الصحيح

لا ان يكون منشأ الاختلاف الحكم العذري وليس هذا الا من قبيل الاختلاف باختلاف زمان
طرو العذر او مكانه او كان الحكم بالعثور او بضرب الجبارة او غيرها وكذا الحال في المكشوف
وما عليه شيء من تلك وبيانه في الاقتصار وعدمه فحيث انه لو ثبت التبعيض في الطهارة
في عذر من الاعذار وجب ثبوته في غيره المشارك له في المرتبة فان اختلف الحال باختلاف
الزمان والمكان والشخص والسبب وهذا يوجب عدم مشروعية التيمم الا لمن لا يتمكن من
الاستعمال الا اصلا فالاقتصار في الرواية على غسل ما حول الجرح لا ينافي وجوب غسل
نفس الجرح وما عليه من الخرقة والدواء فضلا من ان ينافي ما عليه جماعة من المسح المقابل
للغسل وما فيه كك الجبر والخضاب وحيث ان غسل الاطراف ومسحه في المغسول والممسوح
حكم عذري فلا ينفع الا بالنسبة الى ما اضطر اليه فلا يجوز لمن اضطر الى اداء فريضة بهذه
الطهارة مس كتابة القرآن فان المس يتحقق بانتفاء العلقة وبالجملة فهذا الوضوء مبيح لا رافع
كالتيمم فيقتصر في الترخيص والاباحة على ما اضطر اليه اما انه ليس رافعا فلما عرفت
من ان حدث الشخص لا يرتفع بغسل جلد حيوان او قطن او صوف او لوح مشدود فان
الطهارة والحدث يتواردان على محل واحد والماء انما يؤثر فيما يصل اليه غاية الامر
ان غير البدن قد يكون مما يصلح لان ينزل منزلته في الاكتفاء بغسله او مسحه لضرورة
وقد يكون من قبيل ظهر غيرها بالفلاة في عدم صلوحه لذلك واما الرفع الحقيقي والتاثير
في بدن المحدث تحقيقا فهو لا يمكن الا بما يلاقيه وبالجملة فحيث ان الغسل جلده تحقيقا
لم يرتفع حدثه ايضا كك ضرورة انتفاء المس بانتفاء العلقة فان الماء انما يؤثر فيما
يلاقيه وحيث انه من الامور ما بمنزلته العضو قام غسله مقام غسل العضو ومسحه

وهذا

الحكم عذري يستحيل ثبوته
لغير المضطر و
اضطرار الشخص بالنسبة
الى غير الاضطرار
بالنسبة الى امر اخر
فبعد ما فرض
انه غير مضطر

وهذا المعنى الا انسب اخذه مع بقاء الحدث واما عدم التاثير بالنسبة الى غير ما اضطر له فلان الحكم
بالنسبة الى امر فهو ممكن لا لمضطر اصلا في استحالة تشريع هذا الحكم بالنسبة اليه وبهذا يظهر
انه لا يتحقق بقاء الاثر مع زوال العذر فانه من قبيل بقاء اثر التيمم مع وجدان الماء فانه
مبيح للمضطر فكيف يتوهم مع بقاء اثره مع زوال العذر وظهر ايضا تمام الاجزاء بما وقع في
هذا الحال بعد ظهر ان الالتزام بالاعادة في الحال فان قيام غير العضو مقامه واقعا كما هو المفروض
لا معنى له الا الاجزاء بالعمل المشروط به المضطر اليه والترخيص فيما لم يكن جائزا له لولا
كدخول الحد ووجوب الاعادة وهو عدم الاجزاء ويناف في ما هو المفروض من قيام
غير العضو مقامه الذي مرجعه الى الاجزاء فهو تناقض بحت وظهر مما تقدم ايضا ان وجود
العذر في زمان مخصوص كوجوده في مكان مخصوص لا يصح الاستقلال فان المكلف متمكن
من الامتثال والعجز بالنسبة الى جزء من الوقت ليس عجزا عن الامتثال فلا فرق
بين ثبوت العذر في اول الوقت وعدمه اذا تمكن من العمل في جزء آخر في عدم
الاجزاء بالطهارة العذرية وهذا يقتضي عدم الفرق بين زوال العذر في اثناء العمل
مع بقاء الوقت بمقدار ما يعيد بالطهارة الكاملة وبين زواله قبل الشروع وهو كك
الا ان في الصلاة خاصة خصوصية توجب التفصيل فان الاحرام بالتكبيرة يوجب
الالتزام بالعمل والاضطرار الية ولهذا التجري بالواقعيات العذرية عند طرو
الاعذار في الاثناء والا كان طرده فيه توضيح ذلك ان الاحرام بالتكبيرة يؤثر
حيث يجوز وهذا هو السر في الاكتفاء بفاقد الحمد والسورة لمن نسيهما الى ان دخل
في الركوع مع بقاء الوقت فالناسي لا يتمكن منهما في هذا العمل خاصة مع انه

يتمكن من الامتثال بالاعادة وليس الاكتفاء الا لرعاية الاحرام فهو مضطر في اتمامه
صلاة وكذا الحال في المتيمم بعد الفحص المعتبر الواجد للماء في الاثناء فانه يرفض في الاحرام
فيتعين ما شرع فيه في كونه صلاة فتمكنه من الاعادة لا ينفع فان الاولى والاصح ما شرع فيه
صلاة مرجعه الى تعين امتثال التكليف بهذا الفعل الخاص فهو بمنزلة ضيق الوقت
وهذا هو السر في الاكتفاء بالفاقد لغير الاركان عند النسيان مع اتساع الوقت بعد
فاقد ما اعتبر في الاركان مع الامكان والاكتفاء في سعة الوقت بصلاة المعذورين
مع طرو العذر في الاثناء وغير تصور الا لكون الاحرام منعقدا بالترخيص فمن
ضرب في السعة غلوة سهمين ولم يجد ما يكفيه في التطهير وتيمم ثم وجد الماء ولو في الاثناء
مضى عليه لما حققناه ومما يقضي منه العجب الاستناد الى قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
مع ان الشك في صحة العمل لا في جواز الابطال الصحيح مع ان الاية الشريفة لا ربط لها
بالمقام اصلا بل المراد ابطال العمل بالنسبة الى ما هو المقصود الاصلي منه من القرب
والاجر والثواب فهو من قبيل قوله تعالى ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد
ويشمل جميع العبادات واما الابطال بمعنى رفع اليد عن العمل في الاثناء فلا يحرم
الا فيما يشتمل على الاحرام وحيث تبين كون الوضوء من العبادات بالمعنى الاخص
وظهر انه لا مناص عن اعتبار المباشرة فيه مع الامكان فان الامتثال والتشخص
ومباشرته له امران متغايران لا جامع بينهما وان استلزم الثاني الاول لكن ربما
تضعف الفاعلية في المباشر جدا بحيث لا يسند اليه الفعل توضيح الحال ان الفاعل

انما هو

انما هو السبب ويختلف بالقوة والضعف في مراتب الفاعلية والغرض يتعلق بالامتثال والفاعل
من حيث الذات وقد يتعلق الغرض به من حيث الفاعلية بمعنى ان النظر مقصور على الاثر وانما المقصود
من جهته فاعلا التوصل الى الاثر وهذا هو الواجب التوصلي الذي يسقط عن الشخص بمجرد حصول المقصود
ولا ينافي في هذا كونه من الواجبات فان المقدمة لا تبقى بعد حصول ذيها على المقدمية واما اذا لم يكن
كذلك بل كان المقصود كون الشخص بالذات فاعلا للفعل فهو التعبدي بمعنى انه لا يتصور الا
فيما اذا كان الغرض حمل الشخص على الاطاعة وان يسلك مسلك العبودية وان يكون ممن يعمل بارادة
الشخص فالمقصود تاثير ارادة الحاكم فيه وظهور اثر حاكميته فيه فهو مع قطع النظر عن ذلك فهو
تعبد استبدادي كما في قوله تعالى انما يبليكم ليبلوكم واما مع تعلق الغرض بالفعل ايضا مع ذلك فيختلف الحال
باختلاف مراتب المكلفين شدة وضعفا واعتبار المباشرة من اثار شدة التعلق بالشخص وقوة
النظر في الحكم الى بعثه وزجره لتاثير ارادة الحاكم فيه وسقوطها من اول الامر من اثار ضعف هذا التعلق
وقوة تعلق الغرض بنفس الفعل وحيث انه لا يتيقن من هذه الجهة ايضا فلا مناص من الاحتياط
وبهذا انا لا اصل في الواجب ان يكون تعبديا وان يعتبر فيه المباشرة بمعنى انه يجب الاقتصار
عليه في مرحلة الامتثال لتحصيل اليقين بالفراغ هذا اذا لم يظهر من الادلة كونه تعبديا
واما بعد تعين ذلك فلا حاجة الى الاصل الا في اعتبار المباشرة وفي خصوص المقام
يمكن اثبات كونه تعبديا بما دل على اعتبار المباشرة مع الامكان من الاخبار الامرة
بان يتولى الغير التطهير مع تعذر المباشرة ولو لم يكن اعتبار المباشرة مع الامكان امرا
معلوما مفروغا عنه لم يكن لهذا الحكم معنى فانه لا يتوهم احد سقوط ازالة النجاسات بتعذر
مباشرتها مع تعلق الغرض بالفاعل من حيث هو فقد يكون الملحوظ الشخص الى ما

فهو التعيين وقد يكون الغرض تعبد شخص من المكلفين من غير ان يكون الملحوظ خصوص شخص فهو الكفائي
وعلى الاول وان امكن الغاء الخصوصية الغير لكنه باقامة الغير مقامه لعجز المتعذر وفعله اليه
بوجه بخلاف الكفائي فان الجميع في عرض واحد داعتبار المباشرة مع الامكان والغاؤها
مع التعذر يكشف عن مرتبة من قوة النظر الى الفاعل لا تبلغ القوة الموجودة فيما لا يقوم
مقامه احد الا بعد الموت وربما يكتفي الاستنابة اليه وان لم يمكن على وجه التسبيب كما
اذا فعله الوكيل او المتبرع فانه يكتفي في عدم وقوعه عنه بنفسه لفاعل فانه مالك لفعله
فيرجع امره اليه فيخرج الامر التعبدي الى الارادة العبادة من قبله ولمن شخص آخر فكان
جعل المال ووفاء لدين شخص راجع الى مالكه من غير ان يعتبر فيه رضا المديون فلو كان
فان وقع العمل عن العاصي او عن غيره او رجع الى العاصي نعم ما لم يجعله للغير وقع عنه
لا قضاء ثم ذلك كما انه اذا وجب عليه بنفسه تعيين في وقوعه عنه ولا يصح ان
يقع عن الغير لحجة الاسلام فانها تقع عن العاصي وان جعله عن الغير وكالواجبات الكفائية
فانها تقع عن فاعليها وان نواها عن الغير والتعيين في الوقوع عن الفاعل كما في التعينات
فان العمل قد يتعين في جهات أخر كتعيين صيام شهر رمضان في وقوعه له لا قضاء عن غير
ما وقع فيه فان هذا انما هو لتعين هذا الصيام في وقوعه لما وقع فيه من الايام واما ما لا يجب
صيامه بالذات كسائر الاشهر وصيام له القضاء ولكنه ينصرف الى ما صرفه العاصي
اليه لعدم التعين وليس من هذا القبيل ضيق الوقت لمن اتى فيه غير ما وجب عليه صح وان
عصى فانه تعين عرضي لا يصلح للتعين واوضح من ذلك البيان ان في امتثال التكليف
جهتان تصلح كل منهما لان يكون مقصودا بالاصالة احدهما ما في الفعل من الابلاء و

والترك

والترك فيبعث الشخص على الابلاء وزجره عنه انما هو من حيث كونه وسيلة الى هذا الغرض
فالنظر الى ما يفعله او ما يتركه من حيث انه ذات كالامر بحفظ النفوس والاعراض والاديان والنهي
عن اتلافها وهو بنفسها والاخر بنفوذ الحكم في المكلف وتاثيره فيه وانقياده الى الحاكم بالفعل
والترك وامتثاله له كما انه اذا اردت تعويد العبد على الاطاعة تامره او تنهاه من غير ان
يتعلق الغرض بالمامور به والمنهي عنه بل انما الغرض مجرد الانبعاث والانزجار بامرك و
نهيك وهذا هو مقتضى التعبد المحض والتعبد المحض فان مرجع الحكم الى الالتزام بالتخضع والانقياد
على الوجه المخصوص فالمامور به والمنهي عنه صار للانقياد والمقصود نفس الانقياد من حيث
الذات كما ان القسم الاول توصلي محض لا يتعلق فيه الغرض بانقياد الشخص وانما الحكم على
الشخص لكونه يحصل به الغرض لا لانه هو متعلق الغرض وهذا هو التوصلي الصرف وليس في
الامر ما ينبئ عن احد القسمين فانهما جهتان خارجتان عن الامر ولهذا يجب الاحتياط
عند الشك فانهما متباينان وان اشتركا في الوجوب وقد يتداخل الجهتان في اصالتها
كالزكاة فان تصدق المالك والاخذ عن ماله وقد تختلفان في القوة والضعف على اختلاف
الدرجات وتعلق الغرض بالشخص بالذات اما باشتغاله بالاستشغال بحركة بدنه او بكونها
كما اذا كان الغرض ان يرتاض بالصيام والقيام او يتوسل الى ربه ويتقرب له بالصلاة
او دعاء او يتوب اليه ويبكي على ذنبه فهذا لا يحصل الا بالمباشرة لخصوصية الشخص متعلقة
بالغرض زائدا على تعلقه بالشخص وهذا القسم قد يكون مع الامكان لحجة الاسلام وقد يكون
ما دام حيا كالصلاة والصيام الواجبين باصل الشرع وقد يكون مطلقا كالتوبة فانها
لا تقوم بالغير من امره وتبين من هذا البيان انه قد يكتفي في الاستنابة الى خصوص الشخص

وقوعه وان لم يكن له دخل بوجه من الوجوه كما في عبادة المتبرع عن غيره فانه لو لم يكن المطلوب
صدوره عن ناحيته ولم يكن الغرض ما يعم صدوره عنه وعمن قام مقامه ولو تبرعا لم يكن
للنيابة على وجه التبرع محصل والحاصل ان فعل الغير قد يكون فعلا للشخص تنزيلا وهذا
معنى النيابة ويكفي في نيابة المتبرع قصده ذلك لان العاصي بالملك لعله لله ان يوقعه
على هذا الوجه فاذا كان المقصود انتساب الفعل اليه على الوجه الاعم من صدوره عنه
او عمن قام مقامه كما هو الحال في العبادات بعد الموت كفى وقوعه وان كان من الغير
وهذه المفهم جهات متباينة يجب فيها الاحتياط اذا علم بالاشتغال فمن لا يعلم
ان المقصود ان يخضع بنفسه او ان يقع الخضوع من ناحيته يجب عليها الاحتياط
نعم اذا تعذر فلا وجه لايجاب الاستنابة لعدم العلم باتساع دائرة التعلق فمن هذه الجهة
شك في التكليف والاصل فيه البرائة وقد يتوهم ان التوسع مجاز لان هذا انما في
كون الشخص مخاطبا بالفعل وهذا من غرائب الاوهام فان كون الشخص وسيلة الى الفعل
ان لم يكن مخاطبا من جعله فاعلا فليس مجازا قطعا فان المخاطبة بالفعل لا يقتضي شيئا
وانما جعله فاعلا يقتضي كونه مكلفا قطعا اما ان حمله على الفعل بحيث يكون سببا وحاملا
او يكون الفعل امتثالا وان المطلوب انما هو ذلك فلا يعقل ان يستفاد من المخاطبة
ولو سلم ان اعتبار المباشرة يستفاد من الخطاب فالدليل الدال على الصلوح للنيابة
يكشف عن ارادة خلاف الظاهر من دليل الحكم وان اعتبار المباشرة ليس على وجه التقويم
فان الحكم من اول الامر مختلف حاله كما عرفت ولو كان قيام الفعل بالفاعل انما يقصد
من حيث هو كما هو الحال في التوبة والايمان فلا يتصور قيام غيره مقامه ولا معنى للتنزيل

ما يدل على ذلك فانما هو هو كاشف عن ان الامر لم يكن كذلك من اصله فهذا من قبيل دلالة الدليل على قيام
غيره مقامه اذا كان ماخوذا على وجه الموضوعية فانه يكشف عن ان الماخوذ في الموضوع انما
هو الاشتراك في الاعم لا خصوص العلم وليس من قبيل ما دل على قيام الظن مقام العلم الطريقي
فانه من قبيل التحكم بخلاف الاول فانه قرينة على التجوز على طريقة من يتوهم ان الغاء المباشرة
تجوز فافهم هذا الجملة القول في كلية المسئلة واما خصوص المقام فالحكم وان كان مجمعا عليه
وسفر عاقبة الا ان الانصاف ان ما تقدم لا يدل عليه كما ان قصور ما استند اليه الاصحاب
في غاية الوضوح كما عرفت توضيح ذلك ان اعتبار المباشرة في المقام على وجوه منها تعلق الغسل
والمسح ببدن الشخص الماسح وعدم كفاية الاستنابة فيه وهذا المعنى لا يتوقف على انه تسد لا
ولا فرق في هذا بين الحدث والخبث ضرورة ان غسل غير البدن غير المصلي ولباسه
لا يجزي فيها ولا يقوم مقامها ومنها وقوعها فيه باختياره بمعنى تمكنه منها فيتقرب
الى الله بذلك وينسب الفعل اليه بهذا الاعتبار على وجه الانفعال حقيقة فيقع توضأ
واغتسل وتطهر كما في التوضؤ والاغتسال تحت الميزاب والمطر فان الصب
واجراء الماء وان لم يستند الى الشخص فان الزوال ليس باختياره الا ان قبول الاثر
وتعريض البدن لتأثير السبب باختياره ومن هذا الباب التعبد بالتزيين بحلق الشعر
وغسل اللباس وليس ما نزينه من اللباس فان الاستناد لا يتوقف على صدور
السبب عنه بل يكفي التمكين والمباشرة بهذا المعنى ايضا لا اشكال فيها ومنها تلبسه
بالفعل بمعنى مباشرته لاجراء الماء من غير توسط احد وهي بهذا المعنى لا دليل
عليها الا ما يشعر قوله تعالى فاغسلوا الاية فلما عرفت ان غاية ما تدل عليه ان المصلح

هو الفاعل يعني والمسح واما ان جهة فاعلا وارادة الفعل منه بل هو من حيث انه سبب لحصول
وهو الطريق الاسهل والسبب الاقرب ام من حيث ان المباشرة مقصودة بالذات فلا
يمكن ان يستفاد من جهة فاعلا لانه اعم بل على تقدير الاستفادة فالاستفاد اعم من المباشرة
بل يمكن ان يستفاد منها كونه مقدمة للفعل كما في امر الشخص بازالة النجاسة عن بدنه ولباسه
لا ان كونه اقرب الاسباب امر معلوم فيستفاد من تعلق الطلب به انه من هذه الحيثية
الاستفادة انما فيه لا وضعية واما الامر بالتوضؤ والاغتسال فدلالته على عدم اعتبار
هذا المعنى وان القبول هو العنوان لا الايجاد واضحة وقد تم على جواز التوضؤ وتحت المطر
اجماع على سقوط المباشرة بهذا المعنى وعدم اعتباره فان المستند اليه التوضي والمعتقد
تحت المطر ليس الا التعريف لا لانفعال به نعم ان فرق بين جريان الماء من السماء
وبين جريانه بصب حيوان او انسان وقد يتوهم دلالة قوله ولا يشرك بعبادة ربه احدا
على عدم جواز التولية وان الروايات تدل على ذلك ويندفع بان الاشتراك بالله
وعبادته عبارة عن جعل الشريك له لا عن ايجاد الشريك له فلا يمكن ان يراد هذا المعنى منه
مع ان الاشتراك في العبادات كثيرا ما تعاون على البر والتقوى وكيف كان فلا ريب
فيه بالضرورة مع ان العبادة التي دلت الروايات على شمول الآية لها في المقام هي
الصلاة لا الوضوء ولا معنى لكون التولية اشتراكا في الصلاة ولو كان الاشتراك في المقدمات
اشتراكا لم يجز بالنسبة الى جميع المقدمات حتى البعيدة وهو مخالف للضرورة مع ان مورد
الروايات هو الصب الذي اطبقوا على كراهته لا الحرمة وبعض الروايات ان صب الغير
في المقام ليس الا لتكبر وتجبر فالمنع لانه عبد الشيطان في صلاته فاشرك بربه غيره وهو

الطهور

الطهور قال نعم افرأيت من اتخذ الهه هواه وما لا ينطبق على هذا المعنى فهو من الرادع في المعصوم
توضيح ذلك ان للطهارة جهات منها قياسها بالمقيس شدد وجريان الماء على بدنه والمباشرة
بهذا المعنى لا اشكال في اعتبارها واستحالة الغائها فان الاكتفاء بنفس غيره ومسحه المقيس
عنه بالنسبة الى الاثر الوضعي تفكيك للمعلول عن علته فان الماء انما يؤثر فيما وصل اليه كما ان خروج
البول مثلا عن شخص يستحيل ان يوجب حدثا لغيره فلا يعقل ان يكون المطلوب من الشخص ما يتم
وضوئه ووضوء غيره حتى مع التعذر كما ان توبة غير المذنب لا يعقل ان يقوم مقام توبته
ومنها تمكين الشخص من وقوع هذا الفعل فيه واختياره ذلك ومن المعلوم ان هذا اعتبار
زائد على تعلق الوضوء به لتحققه مع قهره عليه او حال عدم ادراكه كما في غسل الميت مثلا فيتحقق
ان الشخص لا يتعبد بانفعاله الاختياري وهذا هو المدخل في العبادات والمصحح للوضوء
تحت الميزاب وفيه ان الانفعال من حيث هو لا يصلح لذلك لانه ليس اختياريا غايته
الامر ان ترك الامتناع اختياري ومن المعلوم ان دفع المانع كرفعه لا تأثير له في الفعل
فهو ليس داخلا في سلسلة العلة فان المانع بوجوده يحول بين العلة واثره وهذا معنى تأثير
عدمه في المعلول والا فتأثير العدم كتأثره غير معقول ومنها تحمل الاثر المعبر عنه بالطهارة
والتطهر والانفعال والتفعل ان يفيد منها فائدة الانفعال حيث يقع موقع المطاوعة
الا انها غيره بالذات وبحسب الحقيقة فيناسب الاستقلال كالاحتباء والاعتداد والاتداد
وهذا الفرق الاكتساب عن الكسب وهذا معنى اعتبار امر زائد فيه كالمشقة والتعب
ويتضح الحال بملاحظة قولهم تعلم وتجورب وبالجملة فرق بين التأثر بفعل يستقل به غير
المطهر وان كان التمكين اختياريا وبين تحصيل الاثر فمن توضأ تحت الميزاب والمطر

تطهر وليس المطهر بالفتح من التطهير الا ايضا غيره بل انما المتصف بالتطهر فتطهره عين مطهره نفسه
فالمطهر بالكسر هو المتطهر فتطابق العنوان فان في المقام ما ينطبق عليه عنوان الافتعال
ايضا واعتبار المباشرة بهذا المعنى اي الاستقلال في التطهر مع الاختيار تقتضي كونه
عبادة بالمعنى الاخص وهذا هو الوجه في الاكتفاء بالوضوء تحت المطر فلا فرق بين ان
يستند الصب الى الميزاب والى الانسان فانه لا ينافي الاستقلال بالتطهير فان
الصاب مع الحرفة وكون الالة فاعلا مختارا ينافي الالية ومنها اعتبار المباشرة في الصب
مع الاختيار وهذا لا دليل عليه بل الدليل على خلافه حيث انه لا موضوعية له في كون الشخص هو
المطهر نفسه لما عرفت من تصادق التفعل والتفعيل والافتعال في المقام وانما الذي
دعا الى اعتبار المباشرة بهذا المعنى هو توهم انه يتوقف عليه كون الفاعل للوضوء
مع ان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا تدل على ان المطلوب في الغسل انما هو الافتعال
ومن المعلوم ان الطهارات على نسق واحد وقوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين
ايضا يؤيد هذا المعنى وان كان مورده الاستنجاء بالماء والتعبير بالتفعيل عن الوضوء في الاخبار
وكلمات الفقهاء ويفيد هذا المعنى ايضا وقد يتوهم دلالة بعض الاخبار على هذا الاعتبار كخبر
حسن بن علي الوشاء قال دخلت على الرضا عليه السلام وبين يديه ابريق يريد ان يتهيأ للصلاة
وقدنوت منه لاصب عليه فابى ذلك فقال مه يا حسن لم تنهاني ان اصب على يديك
انا اوجر فقال تؤجر انت واوزر انا فقلت وكيف ذلك فقال اما سمعت الله
عز وجل يقول فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا وها
انا ذا اتوضأ للصلاة وهي العبادة فاكره ان يشركني فيها احد وفيه ان الاشتراك

عبارة

عبارة عن جعل غيره شريكا له في المعبودية كما هو الحال في الرياء وفرق واضح بين هذا المعنى وبين ما
التشريك والاشتراكية فمن اشرك غيره في العمل فقد اتخذ لنفسه شريكا لا انه جعل الرب تعالى
شريكا فلا يتفرع على ما في الادلة ما نحن بصدده مع ان الاشتراك في الوضوء لا ربط له بالاشتراك
في الصلوة والذي يتحقق في هذا العمل انما هو الطهر القائم بالمتوضي ولا يعقل فيه الاشتراك
ويندفع هذا القول بقوله عليه السلام في خصوص ما لا احب ان يشاركني فيها احد وضوئي فانه من
صلاتي وصدقتي فانها من يدي الى يد السائل فانها تقع في يد الرحمن فالظاهر ان التحريف
من الراوي وان المقصود ان صب الماء مع انه في غاية السهولة انما توكل الى الغير للعجز والتكبر
لا للحاجة فالشخص اذا تكبر في التطهر والتهيئ للصلاة اتبع هواه واسخط ربه في الاستكبار واشرك
الشيطان بربه وينطبق على هذا المعنى قوله عليه السلام للمأمون لما صب الغلام على يديه الماء للوضوء يا
امير المؤمنين لا تشرك بعبادة ربك احدا واما في رواية الصدوق كان امير المؤمنين عليه السلام اذا
توضأ لم يدع احدا يصب عليه الماء فقيل له يا امير المؤمنين لم لا تدعهم يصبون عليك الماء
فقال لا احب ان اشرك في صلاتي احدا انه عز وجل يقول ولا يشرك بعبادة ربه
احدا فالحاصل ان الاشتراك في العبادة تعاون على البر وهو ممدوح لكن حيث في خصوص المقام
انما يقع غالبا للاستكبار والتجبر لا للحاجة يستلزم التشريك الاشتراك ويمكن تطبيق الرواية
الاولى على هذا الوجه ايضا مع ان الصب ليس تشريكا في العمل وانما هو استعانة صرفة ولا
اشكال في انها لا كراهة فيها ايضا فمن يتوهم ان الاتيان بالماء فيه كراهة و
مرجوحية مع انه ايضا استعانة وهكذا الحال في ساير المقدمات فظهر ان هذا الحكم
لا مدرك له فلو وقع الصب بعنوان التجبر فهو منهي عنه والا فليس الا كغيره من وجوه

الا استعانة ويكره للمحدث مس ما في المصاحف مما يكشف عن القران كراهة شديدة ودونه
مس الهامش ودونه الجلد وهكذا يختلف شدة وضعفا باختلاف شدة الانتساب
وضعفه والتعليق دون المس في الكراهة بيان ذلك ان القران عبارة عن الكلام
المنزل على سبيل الاعجاز والتصرف فيه تعالى به وكونه فعلا له انما هو باعتبار الصنع والتاليف
لا من حيث في الخارج فهو كلام مخترع للصانع تعالى والاعجاز انما هو من هذه الحيثية لا من حيث
الاداء فانه فعل كل احد وخفاء هذا المعنى على الناس الجاهم الى الالتزام بامور
لا ينبغي للعاقل التفوه بها ومنشؤ اختلاف الاشاعرة والمعتزلة والكرامية والحنابلة
تعارض القياسين فذهب كل فرقة الى انكار مقدمة من المقدمات الاربعة وعلى ما
بيناه لا حاجة الى شيء من هذه الخرافات كالقول بان الكلام ليس لفظا في المقام بل
معنى قائم بالنفس فانه مما يضحك الثكلى واقبح منه ما عليه الحنابلة من ان اللفظ قديم بل الجلد
والغلاف قديمان مع انهما ليسا من القران والقول بان القران صفة للملك لا لله تعالى والقول
بان الله تعالى يمكن ان يكون محلا للحوادث والاصل ان الجاءهم الى هذه الالتزامات
الخرافات وعن ان التكلم عندهم عبارة عن ايجاد الكلام مع ان معناه الحقيقي هو التفوه المستحيل
في حقه تعالى والصنع والاختراع وهذا المصحح لنسبته اليه تعالى وكيف كان فاللفظ فيه عبارة
عن الادراك معانيه والكتاب المكنون الذي يحفظ به القران انما هو في صدور الذين
اوتوا العلم فان الكتب هو الاتقان على ما بيناه في اول الكتاب فهو مصداق لقوله تعالى
بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم فالخط وان كان كتابا للفظ لكن
المصحف ليس مكنونا والضمير راجع الى القران بقرينة قوله تعالى تنزيل من رب العالمين

والطهر

والطهر انما هو المعصوم فان كلا من المتوضي والمغتسل متطهر لا مطهر لظهور تقضيه في كون الاول
مستندا الى الغير مع ان العصمة من حيث انه فعل الله تعالى صارت غاية الشرف بخلاف
الطهارة عن الحدث فانها من حيث التحمل واتصاف الشخص بها ترتب عليها الاثار وثمرات
العصمة من هذه الحيثية البعض من السيئات الاثار الغائية بالتطهير وازالة الرجس العظيم
فظهر ارادة النهي عن مس الكتابة الموجودة في المصاحف عن الاية مستقيمة فالتمسك
بها في بعض الروايات ليس على ما ينبغي بل انما المقصود ان ما خلق الله تعالى المعصومين بادراكه
فلا ينبغي ان يمس الخط الكاشف عنه المحض في الانتساب اليه من كان محدثا فيعتبر
في مس الخط الطهارة من الحدث كما يعتبر في مس الكتاب حقيقة الطهارة عن الرجس المعنوي
والتصريح بارادة هذا المعنى في بعض الروايات من الاية اجتهاد من الراوي فهو نقل بالمعنى
لا يثبت ظاهر السند لا الملازم وغفلة عن ارادة ما ذكرناه ومن العجب ما في صدر من ان المراد بالكتاب
في قوله تعالى في كتاب مكنون الكتابة لان المراد ما بين المصحف انتهى فان هذا مبني على توهم
كون الخط على القران وقد عرفت وضوح فساده ثم ان المصحف ليس مكنونا والتحقيق ان اللفظ
المؤلف كتاب له وكونه كتابا انما هو باعتبار الاتقان المعتبر به والخط كتاب للالفاظ
واللفظ اخر والصدور كتاب للمصاحف وبالجملة فالخط كتاب للفظ ودلالته الكاشفة عنه المنطبقة
عليه وامانته امانة للفظ كما ان تعظيمه تعظيم له فحيث تبين ان الحدث قذارة معنوية
شرعية فلا مجال للتامل في ان مس المحدث لما هو كتاب لكتابه مكروه وان لم يبلغ حد
الحرمة لعدم كونه امانة شديدة بخلاف التنجيس حيث ان القذارة تتعدى الى الخط
مع بخلاف الحدث وليس في الادلة ما يكشف عن شيء زائد على ما يستقل العقل

بادراكه والنهي اعم والحاصل ان الفرق بين الحدث والجنب انما هو باعتبار قرب التلبس وبعده
ولهذا الدباس تقلدة الكافر للقران وتلفظه باسم الله وصفاته مع ان التجنيس حرام بل
تنجيس الحاشي بل الجلد بل الغلاف حرام مع بعد الانتساب فان تلبس الجسم بالجسم انما
هو باللمس وهذا غاية الارتباط واما اللفظ فهو وان كان عين القران لكن اللافظ تلبسه
بعيد عنه فانه آلة لحدوث الكيفية في الهواء نظير كونه آلة لحدوث الخط في القرطاس وليس
اللفظ بالنسبة الى اللافظ كالصلاة والصوم بالنسبة الى فاعلها في القيام لها وبما حققنا
ظهر حكم التعلق فانه ابعد من اللمس وكذا القرائة هذا هو الوجه في الامر بالقرائة والنهي عن
اللمس في بعض الروايات مع النهي عن التعليق ومس الخط في رواية اخرى الى السادسة الى
الآية الشريفة فان الاختلاف انما هو لاختلاف مراتب الكراهة فالترخيص لا ينافيها
والتحديد بالسبع والسبعين في الجنب انما هو كناية عن الكثرة كما يدل عليه لا دخال الواو
على الثمانية على ما سيظهر انشاء الله والا فالكراهة متحققة بالنسبة الى حرف من الكلمة على ما عرفت
والحدث الاصغر لكونه اهون فالكراهة اخف والا فالحق تحققه فيه لما بيناه وبما حققنا
ظهر استحباب الطهارة للكاتب للمصحف والامر لا يبعد فيمن دخل بيتا هو فيه بل الاقوى الكراهة
ففي الصحيح عن علي ابن جعفر عن اخيه عن الرجل يحل له ان يكتب القران في الصحيفة وهو على
غير وضوء قال لا فان عدم الحل اقرب مراتبه وحمله على مباشرة الكاتب كما صنعه في المنتقى
واضح الفساد ولا موجب له فان المس خلاف الادب فكلما يبعد يهون الخطب
الى ان يتمحض في التعظيم من غير ان يكون تركه اهانة وهكذا الحال في الجنب في الطلب
والكافر عن دخول بيت فيه المصحف الشريف تعظيم له لعين ما ذكرناه وظهر انه لا فرق

بين

بين الحي والكاشف من اللفظ حتى المقلوب والمحفور كما انه لا فرق بين كون المحدث بالغا او صبيا
كما في التنجيس فينبغي للولي المنع عنه والحرج رافع للحكم في جميع المقامات واللمس بالشعر
المحيط بالبشرة والظفر المتصل بالبدن كاللمس بسائر الاعضاء فانها بمنزلة البشرة
على ما بيناه واما مس الدراهم المستفاد جوازه من بعض الروايات فلا ينافي الكراهة بل
يؤيدها مع انه يمكن على بعد المستفاد على النقش لا نفس النقش والاعراب والتشديد
يكشفان عن كيفية اللفظ وهي متحدة معه فحكمه حكم اللفظ نعم الرسوم البعيدة فالامر فيها اهون
وشيوع التعدد من الكاذب بحرف الكتاب فانه اعتذار عن علو المصاحف من بعض
الآيات المعلوم كونه سنة على ما بيناه في محله ويتحقق كون الخط مصحفا في الكشف عن القران
الشريف بامرين احدهما قصد الكاتب فانه يعين للعنى المحتمل في جميع المقامات والآخر
تعينه في نفسه كالسورة التامة بل الآية التامة حتى لا يمكن الاتيان بمثله والاسم الله اولى
بالتعظيم من المصحف الشريف وكذا اسم نبينا صلى الله عليه وآله وتوهم افضلية القران الشريف من حيث
انه كلام الله نشأ من عدم الاعتبار لكون القران هو المشتق الاكبر من الرحمن مع ان فان القران
قبل الوجود في الخارج وان كان شأن معدوم صرف بالضرورة ومن حيث الوجود
ليس فعله سبحانه تعالى بل فعل الذي يتلوه وكيف يكون فعل الناس الذي هو عرض
غير قار افضل من خلق ما سوى الله لاجله وبه تقوم السموات والارض وكونه اكبر الثقلين
انما هو في مرحلة الهداية فانه معجزة النبوة الذي لا يمكن اخفائه ويهتدي به كل احد حتى
ان نبوة خاتم النبيين صلى الله عليه وآله وحجية خلفائه ثبت به فهو في مرحلة الهداية والارشاد
اعظم واكبر وكيف يمكن ان يتوهم انا قوله يا ايها الرسول بلغ الى الافضل ممن نزل

في شأنه وكونه قوله ليس الا باعتبار رفعه ونسبته رسوله ورؤيته اليه اعظم من عيسى كلمة الله وروحه
فنسبته نبينا صلى الله عليه اليه اظهر من ان يبين فانه ممن خلق لاجله والى هذا ان حرمته الكاشف انما
هو باعتبار ما يكشف عنه وليس القران ما يصح لان يفضل على نبينا صلى الله عليه ومن استمر به الحدث
كالمسلوس والمبطون ان كان له فترة تسع الصلاة الى اخرها انتظرها والا توضأ لكل صلاة
توضيح الحال ان المعتبر في الصلاة انما هو الطهارة المتولدة من الوضوء والغسل والتيمم ولا حكم
لهذه الافعال في هذه المرحلة بالذات وانما المقصود ما يترتب عليها على ما تبين مما حققنا
سابقا ومع التعذر باستمرار الحدث المضاد لها ان قلنا لا تأثير لها فلابد من احد امرين
سقوط التكليف بالمشروط كما في الحائض وفاقد الطهورين في وجه والغاء اعتبار الشرط
كما في الاستقبال واكثر الاجزاء وخصوصيات الاركان واعتبار الشارع في هذه
الحال لهذا الشرط بايجاد السبب به يكشف عن ان الحدث اثر بسبب الطهارة رأسا بل انما
يرتفع ما لا يجوز الاكتفاء بما دونه مع الاختيار كما في التيمم فانه وان لم يرتفع به الحدث
ولا يؤثر في الطهارة الثابتة الا انه ليس وجوده كالعدم كما في ضوء الحائض والاغسال
الزمانية التي تبقى اثرها في تمام اليوم وان تعقبها الحدث والحاصل ان مقتضى
الجمع بين كون هذه الافعال مقدمة لما يسمى طهارة شرعا الذي ينتقض بالحدث ويبقى
وان زالت الافعال وتحققها في ذلك وبين كون الحدث ناقضا وما دام لا يساعدها
وبين اعتبار هذه الافعال مع استمرار الحدث ان المطلوب والمعتبر انما هو ما لا يرتفع
بالحدث وهذه الطهارة الضعيفة هي التي تترتب على التيمم ووضوء الجبيرة والحائض
والتقية فخرج هذا الحكم الى اكتفاء الشارع في حال الضرورة بهذا المقدار من الطهارة

ومن هذا القبيل غسل المستحاضة الذي تجمع به بين الصلاتين ولا فرق ح بين اقسام الحدث الاصغر
في الحكم لعدم ... وبها في الشدة والمرتبة والبول والغائط لا فرق بينهما ان لم يكن البول اعظم
كما هو الحق فاذا استمر احدهما ثبت له الحكم الثابت لصاحبه لعدم اختلاف في الموضوع وانما
الاختلاف في المورد كما قام كل منهما وافراده في الحدث عنوان واحد واستمراره جهة وحدة
وكل منهما مشترك بين الموردين فالاختلاف في الحكم تناقض لتحقق الوحدات الثمانية
فانه من قبيل كون الحدث في الليل والنهار وكون المحدث شابا او شيبا وهكذا الى ما لا يتناهى
من الخصوصيات ويظهر من بعض الروايات ان من به البطن اذا تجدد حدثه في الصلاة يتطهر
ويبني وحيث قد عرفت ان التخفيف بين المسلوس والمبطون وغيرهما لا يرجع الى محصل
بل انما هو تناقض بحث عند التأمل والحكم في المسلوس والمستحاضة انما هو الاكتفاء بوضوء
واحد في الصلاة ولا معنى للصلاة مع القطع والتطهر فان حقيقة الصلاة لا تتنوع وهذا
ليس لمحو الصورة فان للصلاة ماهية شرعية معلومة بالضرورة عند المتشرعة فاذا انمحت لم
تتحقق الحكم لصحة البعض واجزائه فان المفروض عدم تحقق الطبيعة فيه فلابد من صرف الروايات
عما يتوهم دلالتها عليه او طرحها او غير ذلك فان التعبد بالمتناقضين مستحيل بل نقول
ان التكلم ليس باعظم من الاستدبار والمشي والتخ والتوضؤ فكيف تبقى الصلاة مع
جميع هذه المنافيات ويبطل بالتكلم والحاصل ان المستفاد من بعض الروايات جواز
التنحي في اثناء الصلاة والتوضؤ والبناء ولو في غير المستمر به الحدث ففي صحيح الفضيل بن يسار
قال قلت لابي جعفر عليه السلام اكون في الصلاة فاجد غمزا في بطني او اذى او ضربانا فقال
انصرف ثم توضأ وابن على ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاة متعمدا وان

تكلمت ناسياً فلا شيء عليك فهو بمنزلة من تكلم ناسياً في الصلاة قلت وان قلب وجهه عن القبلة
قال نعم وان قلب وجهه عن القبلة وفي خبر ابي سعيد القماط انه سمع رجلا يسأل الصادق عليه السلام
عن رجل وجد غمزاً في بطنه او اذى او عصراً من البول وهو في الصلاة المكتوبة في الركعة الاولى
او الثانية او الثالثة او الرابعة فقال اذا اصاب شيئاً من ذلك فلا بأس بان يخرج لحاجته
تلك فيتوضأ ثم ينصرف الى مصلاه الذي كان يصلي فيه فيبني على صلاته من الموضع الذي
خرج منه لحاجته ما لم ينقض الصلاة بالكلام وقوله وجد كالصريح في انه قضية اتفاقية
وظاهر رواية فضيل ايضاً ذلك وشمول هذا الحكم لمخالف لضرورة الدين وكيف يتوهم
ان الصلاة لا تبطل بالتخلي والمشي والخروج الى بيت الخلاء وتبطل بالتكلم وكون الفعل
اختيارياً مشترك مع ان الحدث مبطل مطلقاً ولو بالصورة اعظم ما في المقام والحاصل ان هذا
الحكم الذي لا يخفى فساده على مسلم كيف يرضى العاقل باسناده الى المعصوم عليه السلام فان لم يمكن
توجيهه بوجه من الوجوه فلا ينبغي الجزم بانه من الاخبار الموضوعة وقد قالوا عليهم السلام ان الناس
قد اولعوا في الكذب علينا فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا
وقد دس اعداؤهم الكاذب في كتب اصحابهم ما توجب الفضيحة ولا بد ان يكون مما لا يخفى
فساده على كل ذي مسكة ووظيفة الفقهاء تميز الحق من الباطل وان لا يغتروا بما شاع على الالسن
كما امر وانبه الملك والجاهل يتوهم ان رد مثل هذه الرواية المخالفة للضرورة اجتهاد في مقابلة
النص ولا يهتدي الى ان قبولها ازراء بائمة الدين وهم اساس الملة فظهر سر ما صنعه
ايده الله وتبعه غيره ممن لا حظ له في الفقاهة ورميهم بالاجتهاد في مقابلة النص مرجعه
الى الاستبداد بالرأي في الدين والاعراض عن الائمة المعصومين عليهم السلام وهذا من مفتريات

بعض

بعض الاخباريين بالنسبة الى ورثة الانبياء ومن على الامة وخلفاء الائمة اعاذنا الله من شره
المقالة الفضيحة فانها استخفاف بمن نصبه الله حجة على المسلمين وهذا هو الذي قال عليه السلام فيه انه استخفاف
بالله وراد عليه على حد الشرك بالله ومن رد عليه على حد الشرك بالله فكيف يرميه بالاستبداد بالرأي
في الدين الذي هو من طريقة المخالفين كما صنعه صاحب الفوائد المدنية ولنتبرك بذكر كلمات آية الله
في النهاية قال وحكم المبطون حكم صاحب السلس في تجديد الطهارة عند كل صلاة واذا لم يتمكن
من التحفظ وقت الصلاة اجزأه وروي انه اذا تجدد حدثه في الصلاة يتوضأ ويبني والوجه ان فجأه الحدث
مع التمكن من التحفظ والا استمرار لا يعيد ولا فرق بين الغائط والريح في ذلك والمستحاضة
كصاحب السلس انتهى وفي المختلف اذا فجأه الحدث وهو في الصلاة قال بعض علمائنا يتطهر
ويبني على ما مضى من صلاته لما رواه ابن بابويه في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال صاحب
البطن الغالب يتوضأ ويبني على صلاته وعن الفضيل بن يسار قال قلت لابي جعفر عليه السلام اكون في
الصلاة فاجد غمزاً الخ والوجه عندي ان عذره ان كان دائماً لا ينقطع فانه يبني على صلاته
من غير ان يجدد وضوءاً كصاحب السلس وانه كان يتمكن من تحفظ نفسه بمقدار زمان الصلاة
فانه يتطهر ويستأنف الصلاة ويدل على التفصيل ان الحدث المتكرر لو نقض الطهارة لابطل
الصلاة لان شرط صحة الصلاة الطهارة واما مع التمكن من التحفظ فانه يجب عليه الاستئناف.
لانه يتمكن من فعل الصلاة بطهارة فوجب عليه ما يتمكن منه مما كلف به انتهى وقد اشار
بقوله ان الحدث المتكرر الخ لو نقض الى ما بيناه من ان ارادة الشارع الوضوء ممن استمر به الحدث
يكشف قطعياً عن تأثيره في الطهارة في الجملة لا ان المتكرر يخرجه عن كونه حدثاً والا
لم يكن لقوله واما مع التمكن الى معنى فان محصله ان ما يتمكن فيه مع الفترة لا يحصل

في هذا الحال مع ان عدم كون هذا الوضوء رافعا للحدث من الواضحات ولهذا يجب التجديد بعد زوال
العذر وفي المنتهى التزم بما ترى في رواية الصدوق وهو قبل الكتابين وفي الذكرى بعد ما اختار ما
في المنتهى وغيره قال وفي المختلف نفى الرواية مع صحتها واوجب استيناف الطهارة والصلاة مع
امكان التحفظ بقدر زمانهما والا بنى بغير طهارة كالحدث سهوا بان الحدث لو نقض الطهارة
لابطل الصلاة لانتفاء شرط الصحة من استمرار الطهارة وهو مصادرة وتشبيهه بالسلس ينفي
ما اثبته من وجوب اعادة الصلاة للمتمكن الا ان يرتكب مثله في السلس فالاولى العمل بموجب
الرواية وفتوى الجماعة انتهى وهو من غرائب الكلمات فان كون الصلاة مشروطة باستمرار الطهارة
مما ثبت بالادلة القطعية ولم يتامل فيه احد وكون الوضوء مطلوبا باعتبار اثره لا في نفسه
معلوم بانتقاضه بالحدث المعلوم ايضا بالادلة القطعية فيما لا يستدل ان الحدث لا ينقض
الطهارة رأسا والا لم يكن وجه للامر به مع استمرار الحدث فليس تجدد الحدث في اثناء
الصلاة اعظم من وجوده حال الوضوء فهذا الحكم مبني على ان مرتبة من الطهارة باقية وان
تجدد الحدث والمرتبة الكاملة متعذرة بالفرض فلا وجه لقطع الصلاة الذي هو محذور آخر
فحيث ما التجاء الى القطع اصلا فان جواز القطع لا يرفع اعتبار الاتصال والاصل ان
الانصراف والاشتغال بما يرفع هيئة الصلاة ومنافي حقيقة ومحو صورتها لا يجتمع مع ما
هو معتبر فيها من الوحدة فان الركعات اذا انفصلت استحال جعلها صلاة واحدة وهذا هو
الذي اشار اليه في المختلف في البرهان وكيف يمكن ان يتوهم انه مصادرة وفي ذكره لو تلبس
المبطون وصاحب السلس او الريح بالصلاة ثم فجأه الحدث فان كان مستمرا فالوجه عندي
الاستمرار لان هذه طهارة ضرورية كالمستحاضة وان كان يمكنه التحفظ استأنف الطهارة

والصلاة

والصلاة وقيد في المبطون ان كان الحدث مستمرا تطهر وبنى على صلاته لقول الباقر عليه السلام صاحب البطن
الغالب يتوضأ ثم يرجع في صلاته فيتم ما بقي ويجري على ما بقي من الفرائض لا من الفريضة الواحدة
انتهى قوله لان هذه طهارة اشارة الى ان الوضوء المجامع للحدث مرتبة من مراتب التأثير في الطهارة
ضعيفة يكتفى بها عند الضرورة كالتيمم فلا تقتضي للقطع لعدم الانقطاع والا فيا في هذا احتمال
لكل صلاة بوضوء او الجمع بين صلاتين بوضوء واحد على القولين والمبادرة الى الصلاة
وعدم جواز الفصل المعتد به فان غاية التخفيف في صورة الامكان لا يستلزم جواز قطع الصلاة
والفصل بما ينافيها واما ما ذكره في المعتبر فهو مناف لما هو صريح رواية الفضل تقييد الحكم بعدم
نقض الصلاة متعمدا واصرح منه رواية [illegible] لقوله ثم ينصرف الى مصلاه الذي كان يصلي
فيه فيبني على صلاته من الموضع الذي خرج منه لحاجته ما لم ينقض الصلاة بالكلام مع ان الفرض
في السؤال عروض الحاجة الى الانصراف في الركعة الاولى او الثانية او الثالثة او الرابعة فكيف
يحكم على الانصراف بعد الفراغ واما الاستدلال بالاخير وهو ان تشبيهه بالسلس ينفي ما اثبته
من وجوب اعادة الصلاة ففيه ان صريح ما في كتبه التسوية بين الاحداث في الحكم
وظهر مما ذكرنا من ان هذه الطهارة طهارة عذرية انه يجب اختيار زمان الفترة التي تسع
الصلاة ان كان له هذا المقدار وان كان لم يتمكن الا من اقل ما يكتفى به من الصلاة حال
الاضطرار فيسقط السورة ويكتفى بتسبيحة في الاخيرتين وفي الركوع والسجود امر واضح فانا
فان الطهارة اهم من غيرها في الصلاة لكن انه لا اشكال في وجوب رعاية زمان يخف فيه
الحدث فكذا لا اشكال في وجوب التحفظ من سراية النجاسة بما يحصل ذكره في كيس
او غيره كما في المستحاضة وبه وردت الروايات بعد لو تمكن من التطهير في الاثناء

بحيث لا ينافي في صورة الصلاة وجب وهو اقرب مما حمل عليه اتيه لما عن ابن ادريس فان الظاهر انه
المراد بالوضوء في المبطون وما اخترناه من التوقف ولكل صلاة وان كان تقتضيه القواعد لكنه
مخالف للاصول مع التيقن الا ان يقال يظهر من صحيح حريز عن ابي عبد الله عليه السلام الجمع بين الصلاتين
بوضوء واحد فعن الصادق عليه السلام قال اذا كان الرجل يقطر منه البول والدم اذا كان حين الصلاة
اتخذ كيسا وجعل فيه قطنا ثم علقه عليه وادخل ذكره ثم صلى يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر
يؤخر الظهر ويعجل العصر باذان واقامتين ويؤخر المغرب ويعجل العشاء باذان واقامتين
ويفعل ذلك في الصبح وفي المختلف بعد ما ذكر هذه الصحيحة قال وهو يشعر بجواز الجمع بين
الظهر والعصر خاصة وبين المغرب والعشاء خاصة دون باقي الصلوات وهذا هو اختيارنا
في كتاب منتهى المطلب انتهى وفيه ما ترى من عدم الاشعار بالاختصاص وانما الذي
هو اشار الواضح الجمع فالرواية كالصريحة في عدم الاختصاص وقال قبل ذلك للشيخ
قولان في صاحب السلس احدهما وجوب تجديد الوضوء لكل صلاة فريضة ولا يجوز له
ان يجمع بين صلاتي فرض بوضوء واحد ذكره في ف والثاني انه لا يجب عليه ذلك
بل يجوز له ان يجمع بين صلوات كثيرة بوضوء واحد اختاره في ط والوجه الاول
ان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وهو عام خرج منه من لا حدث له فيبقى الباقي
على العموم ولان الاحتياط يقتضي ذلك فانه محدث والحدث وان لم يرتفع لاجل
الضرورة فلا يسقط عنه وجوب الوضوء كالمستحاضة ولان القول بتكرر الطهارة
في حق المستحاضة وعدمه في حق صاحب السلس مما لا يجتمعان والاول حق والثاني
باطل بيان الثاني ان خروج الحدث السالم عن المعارض وان لم يقتض وجوب

عدم

عدم التكرر في حق المستحاضة عملا بالاصل وهو البراءة السالم عن معارضة كون الخروج المتكرر موجبا
احتج الشيخ بان الاصل براءة الذمة وحمله على المستحاضة قياس ونحن لا نقول به والجواب
ان البراءة الاصلية معارضة بدليل الاحتياط فيبقى ما ذكرناه من الادلة سالما عن المعارض
انتهى وفيه ما لا يخفى فان الادلة الشرعية لا تفيد الا اعتبار الطهارة في الصلاة وليس مفادها تكليفا
فلا معنى للتمسك بعمومها وعدم وجوب وضوء على المتطهر ليس تحقيقا بل انما هو من اجل ان
المقصود من الوضوء انما هو اثره المفروض حصوله واما الاحتياط فلا معنى له فان الوضوء ليس
الا لرفع الحدث او تحصيل الطهارة ولو لم يكن له تاثير اصلا لم يبق لوجوبه معنى واما المستحاضة
فلعل في امر دمها شدة توجب التضييق بخلاف المقام فالقياس مع الفارق ولا منافاة
بين وجوب التكرير في المستحاضة وعدمه في المقام كما صرح به شيخ الطائفة وما ذكره من
الاستدلال غريب فان خروج الحدث المتكرر اذا كان من القوة في مرتبة الاستحاضة
دون ما لم يبلغ هذه المرتبة كالبول والغائط والريح والكاشف عن الاختلاف انما هو
الشرع الا ترى ان الاستحاضة في بعض المراتب لا يكتفى فيه بالوضوء بل ربما يجب
فيها تكرر الغسل بخلاف غيرها مع ان ما دل على الاكتفاء بوضوء واحد لصلاتين
في السلوس نص وما في الاستحاضة ظاهر في عدم الاكتفاء فلعله في صورة عدم الجمع
فان لكل صلاة يتوقف على وضوء وغاية الامر ان الجمع موجب للاكتفاء ويمكن ان
يكون الحكم على وجه الاستحباب فلو ثبت ان المستحاضة بالنسبة الى السلوس كالمبطون
بالنسبة اليه لحكم في الاستحاضة ايضا بالاكتفاء في صورة الجمع ولكن احتمال خلاف
الاستحاضة والاحداث شدة قائم فلا دليل على الاكتفاء فيها فلا حاجة الى دلالة

الرواية على وجوب الوضوء لكل صلاة ويكفي لو صلى فيه الحدث لا يرتفع بهذا الوضوء وما ثبت
الاكتفاء وبالنسبة الى صلاة واحدة وهذا الحكم يصل والعمدة في هذا الباب والا فالرواية
الواردة فيها ليست ناظرة الى صورة الجمع فلا تدل فيها الحكم وكون لكل صلاة مقتضية لوضوء
المستقل وهو لا ينافي السقوط في صورة الجمع بيان ذلك انما من استمر به الحدث لا سبيل له
الى رفعه فالشارع رخص فيه بالتخفيف على ما عرفت والوضوء الواحد انما كان كافيا
لغايات متعددة من حيث حصول الغرض به وهو رفع الحدث وتحصيل الطهارة الاختيارية
وهذا الوضوء لمجامعته للحدث ضعيف الاثر وكلما ازداد الحدث ازداد ضعفا كما هو
قضية المضادة وحيث ان الميسور لا يسقط بالمعسور فيجب اتصال وضوء الصلاة مع
الامكان والفصل بصلاة اخرى يجب الاصل غير جائز وهكذا الحال في كل فصل
فوجوب الوضوء متصلا بالصلاة ثابت اقتضاء في كل من استمر به الحدث من غير فرق
بين المسلوس واخواته وبين المستحاضة ويرجع هذا الحكم الى ان هذا الوضوء لا يرفع
الحدث وهذا الحكم الاقتضائي لا ينافي ثبوت العفو في الفصل لخصوصية مع اتيانها
فانه حكم ثانوي ثبت على سبيل العفو والاكتفاء وان شئت قلت ان هذا التخصيص للعام
فلو دل دليل على جواز الجمع بين الفريضتين بوضوء واحد لم يعارضه ما دل على وجوب
الوضوء لكل فريضة فان كلا من الدليلين ناظر الى غير ما ينظر اليه الدليل الآخر
فمقتضى النظر الجليل بجواز الجمع في المستحاضة الصغرى حيث ان الاستحاضة الصغرى حدث
صغير اذا كانت قليلة وقد دل الدليل على هذا الحكم في المسلوس الماورد له كما تقدم سوا

به

به في المبطون وانا لا يلتزم به من جهة الاختلاف المحتمل بين الطهور من اعتبار الشرع في بعض مراتب
الاستحاضة مع الاتفاق في الحقيقة فاحتمال شدة في القليلة قائم بالنسبة الى الشرع وبالجملة
فالرواية ليست ناظرة الى صورة الجمع فلا تدل على عدم جوازه وقد يتوهم ان الاستمرار يخرج
الحدث عن كونه حدثا ويقتضيه ارتفاع الحدث بالوضوء المجامع مع الاستمرار وهو بديهي الفساد
لما عرفت انه يكفي في كونه حدثا اقتضائه الاثر من الخروج عن المخرج الطبيعي والاثر كون الخروج طبيعيا
والانقطاع والتمكن من التحفظ كسائر المقارنات الاجنبية ليس مما يوجب اختلاف
الحقيقة ومن المعلوم ان الحكم انما يختلف للعذر ليس الا لعدم صلوح استمرار الحدث لحدوث
عنوان اخر فانه الاستمرار ليس الا تكرر الموضوع لعدم القدرة على التحفظ وفي التهذيب بالاسناد
الى سماعة سألته عن رجل اخذه تقطير من فرجه اما دم او غيره قال فليضع خريطة وليتوضأ
وليصل فانما ذلك بلاء ابتلي به فلا يعيدن الا من الحدث الذي يتوضأ منه وهو توهم ان
كان بلاء لا يتوضأ منه ولكن المراد ان العفو ثبت من جهة النجاسة عن البلاء لتعذر التحفظ
عن السراية بوضع الخريطة ولكن ما كان على مقتضى الطبيعة يجب عليه التطهير منه ويجب عنده
الوضوء ويحصله دوران العفو عن تجديد الوضوء مدار العفو عن النجاسة وهذا يدل على ما في
ط كما لا يخفى ولكن لا يكاد يلتزم بمقتضاه احد على الاطلاق بل ينافيه ما عن حريز من وجوب
الجمع بعد عدم اعتبار الوضوء الا بهذا المقدار من الفصل لا يلائم هذا الاطلاق الا ان يحمل
على الاستحباب والظاهر ان رواية سماعة تتبع هذا المبلغ وحيث قلنا بالاكتفاء
بوضوء واحد في صورة الجمع فهل يجوز جميع لواحق الصلاة من النوافل والتعقيبات وغيرها
ام لا وان وجب تأخير الثانية الى اخر الوقت الفضيلة او الاجزاء او لا يجوز الا

الفصل بالاقامة فالمتروك من الرواية الاخيرة المنع من الاذان بين الاقتصار على الاقامة ولو جاز
غيرها لم يكن وجه للاقتصار عليها والتحقيق خلاف ذلك فان الجمع سقط فانه انما شرع
للابتداء بالصلاة واما مع الاشتغال بها وعدم التفريق فلا وجه للاذان وان كان ورد بها
وهذا هو السر في السقوط في المواضع المعروفة فانه يستند الى الجمع المقابل للتفريق ولما حصل
ان التفريق كان راجحا في زمان النبي صلعم حيث ان البدار المندوب يستلزم ذلك باعتبار
انفصال اول وقت فضيلة كل فريضة عن اول فضيلة صاحبتها فلهذا كان يواظب على التفريق
بين الصلوات حتى ان هذا من الشعار الضرورية للنبي صلعم وحيث اتفق منه الجمع ترك الاذان
الثاني في المستفاد من اخبار اهل العصمة عم استحباب المباشرة بدخول وقت الثانية
بدخول وقت الاولى وان المانع عن التعجيل بالثانية انما هو الترتب والمستفاد من
مجموع الاخبار ان ما كان من الشعار من تشريع صلاة الجمعة يختص بزمان الحضور وانه من
اثار سلطان النبي صلعم وخلفائه عم وبالجملة فالاقتصار على الاقامة انما هو بالنسبة الى الاذان
يعني ان المقصود من هذين الفعلين لا يتأتى الا بالاقامة فانه يتحقق الجمع لان الفصل بغير
الفريضة مما يتعلق بها غير جائز في الرواية ساكتة عنه نفيا واثباتا ومقتضى الاصل عدم
الجواز الا ان جواز الاقامة يكشف عن عدم التضييق فلا يبعد جواز جميع ما يتعلق بالصلاة
واما الرواتب فلا يجوز لها مطلقا لبقاء الحدث حقيقة ولا اضطرار اليها فلا وجه للحكم بالصحة
وعلى تقدير الصحة والاجتزاء فيها بما اجتزء به في الفريضة فلا يجوز الفصل بها بين الفريضتين فان
النوافل وظائف للاوقات كالفرائض غاية الامر شاركتها لها في الوقت فتقديم بعض
الرواتب على الفرائض انما هو من جهة التحفظ على وقت فضيلتها على ما بيناه في كتاب

الصلاة

الصلوة والظاهر ان الفصل بالفريضة يختص بالجواز لا بالمقدار من الزمان وان اشتمل لغيرها او لم يشتمل
الصلاة فانه المقدر المعلوم وعلى القول بجواز الفصل بجميع ما يتعلق بالفريضة تبعا لها فهل يجب التحفظ
على عدم الفصل الطويل بحيث لا يتحقق عنوان تأخير المقدم عن اول وقته وتقديم المؤخر الى اول
وقت الفضيلة ام لا فظاهر الرواية ذلك فظهر بما تقرر ان المتوضي لو استمر به الحدث لا يجب عليه التجديد
لما اتيا به فان وقوع الوضوء بعد الحدث انما يعتبر حيث يزيله واما في المقام فالمقصود من الوضوء
ليس الا اثرا ضعيفا لا ينافيه الحدث ولا تخفيف الا اللاحق بخلاف السابق والمقارن ولعله لا يتغير به
هذا الحدث حيث يقارنه او يقع بعده فان المفروض استمراره اذا وقع بعد هذه الحالة الى الاستبداد
فكذا اذا وقع قبل الاستبداد ثم يعتبر في جميع الاحوال عدم الفصل الطويل مع قطع النظر عن رواية
سماعة والاصح انه لا يبطل من استمر به الحدث من وضوء سواء وقع قبل هذه الحالة او بعدها فان
الامر بالوضوء لا يدل الا على ان الحدث لا بد له من وضوء وان استمر به الحدث واما وجوبه
على المتوضي فلا بد لا يستفيد بعد ان لا توقيت انه امر وضعي مرجعه الى اعتبار الطهارة في الصلاة
مع الامكان حصولها في الجملة مع استمرار ما يضادها وهو الحدث فان المفروض انه متوضي كما انه
في غير ذوي الاعذار لا يجب الوضوء للصلاة بالنسبة الى المتطهر ولا يعقل شرطية هذا التعدد حيث
ان مرجعه الى كون تأثير الوضوء الواقع بعد استمرار الحدث في التطهير اقوى ومرجعه الى ان الحدث
المقارن مؤيد لسبب الطهارة فان المفروض عدم الاختلاف الا في هذه الحيثية وظهر
بما حققناه انما ثبت في الشرع اعذار من دام به الحدث واما عدم تأثيره فلا بل نقول انه
امر غير معقول فان استمرار الخروج ان لم يؤكد السبب فلا يصلح الا مسقطا عن التأثير
فانه زيادة في الوجود ولا ترتب عدم المعلول على وجود العلة واجتمع النقيضان

وفي قوله فانه ذلك بلاء وابتلي به البعض دلالة على انه اعذار وعرف فانه عبارة اخرى عما في رواية اخرى
من ان ما غلب الله عليه فهو اولى بالعذر فانه على ما في بعض الروايات باب ينفتح منه الف باب والمعنى
ان ما كان من امر الله فبان يكون عذرا اولى فان الله غالب على امره والعبد بمعزل عنه فسقوط
التطهير عن الجنب في الحرج وفي غيره مع التحفظ حيث اتفق القعود وعدم وجوب الاذان له ازيد
من مرة في اليوم كما في بعض الروايات وعن الحدث ما دام العذر عليه الا ما كان على المعتاد
انما هو لكونه عذرا والاعذار انما هو تصرف في مرحلة امتثال التكاليف مع البقاء والحكم على ما كان
عليه والا لم يكن اعذارا اذ اختلف وحيث انها شرط في الصلاة فلا بد من احرازها ولو بالاصل
بان يعلم بالسبب كالوضوء ولا يعلم بالمانع او يعلم بالسبب ولا يعلم بالمزيل فان من المعلوم
عند اهل العصمة ووجدان اللفظ ان الاصل عدم المانع والرافع والقاطع والدافع والمزيل
او الاصل عدم ما يختلف عنوانه باختلاف خصوصيات الموارد على هذا المنوال مع وحدة
الحقيقة والذات وبعبارة اخرى حيث علم بتحقق المقتضي لشيء فلا يعتنى باحتمال ما يحول
بينه وبين مقتضاه اذ لا كان لكل مزيل ما كان معلوما وانما اثرا خارجيا واما اثباته فلا
فان الاصل دافع لا مثبت والاثبات من شأن الدليل وهذا الاقتضاء اما
في الاسباب بالنسبة الى المسببات الاعتبارية كالوضوء بالنسبة الى الطهارة
التي هي اعتبارية محضة وحكم شرعي صرف واما في كل من الوجود والعدم بالنسبة الى
نقيضه حيث علمنا بالوضوء وشككنا في اقترانه حال تحققه في الخارج بالحدث فالاصل
عدمه فالاثر وان كان مشكوكا في حدوثه الا انه يثبت بدفع المانع عن سببه الذي هو
الوضوء بالاصل وكالحكم بترتب علقة الزوجية على عقد النكاح حيث يحتمل كون
الزوجة

الزوجة رضيعة او حليلة للاب فان الاثر وان كان مشكوك الحدوث والاصل عدمه الا ان
اصالة عدم المانع السبب جارية فيؤثر ويترتب عليه مقتضاه ولا يبقى مجال لاصالة عدمه وان
كان مشكوك الحدوث فان العلم بوجود المقتضي يكفي في اثبات مقتضاه الا ان يكون اثرا
خارجيا كازهاق الروح الثابت باستصحاب الحياة فيمنع تضمين الاثبات وكذا حيث علم
بوجود شيء او عدمه في الخارج فلا يعتنى باحتمال نقيضه الذي هو رافعه فان هذا المقدار من الرفع يكفي
في جريان هذا الاصل فان العدم وان لم يكن شيئا يرتفع بالوجود حقيقة الا ان هذا الاصل يجري فيما يعم
الرفع بهذا المعنى على ما حققناه في الاستصحاب والحاصل ان الشرط امر وجودي يؤثر في اتصال
اثر السبب اليه والمانع امر وجودي يحول بين السبب والمسبب ومع الشك في كل منهما العدم المعتبر
ان الممكن لو خلي وطبعه فهو معدوم فالحكم بوجود كل من الشرط والمانع يتوقف على احد الامرين
احدهما العلم بسببه مع الشك في الرافع والثاني تحققه مع الشك في نقيضه فمع الشك
لا يحكم بالطهارة الا اذا علم بالوضوء مع الشك في الحدث او العلم بالطهارة مع الشك
في زوالها بعد ما تحقق واعتبار العلم بالحدوث قد اشتهر في هذه الازمنة حتى انهم زعموا
ان الاستصحاب لا معنى له الا الاخذ بالحالة السابقة الا انا حققناه في الاستصحاب
انه عبارة عن التعويل على الاقتضاء وعدم الاعتناء باحتمال المزيل وانه اصل عقلائي
بل ضروري جبلت عليه طباع البشر وكيف كان فمع العلم بتحقق احد الامرين والشك في
نقيضه فلا اشكال واما العلم بهما والشك في السبق فالتحقيق الاخذ بما علم تاريخه
منهما والشك به مع الجهل فالواجب الاخذ بضد الحالة السابقة على الحالتين ان
علم بها والا فالمرجع اصل سابق على هذا الاصل هذا هو الحق الذي في الشك

في التقدم ونبّه أخيراً على وجه كلي وفي خصوص المقام لا بد أولاً من إثبات أن الطهارة المسببة
عن الوضوء وقسيميه أمر وجودي اعتبرت شرطاً في صحة الصلاة زائداً على كون الحدث وجودياً
مانعاً عنها بل وظيفة هذا الفن إنما هو إثبات الصغرى وأما الأصغر فلا يتضح إلا بإفراده بالبحث
في الأصول وقد أوضحناه بما لا مزيد عليه فنقول إن كونه وجودياً يعبر عن التعبير عن الأحداث
بالنواقض والحكم بانتقاض الوضوء بها فإنه شائع في الأخبار ومن أن النقض ضد الإبرام
ولو لم يكن للوضوء أثر وجودي لم يمكن الحكم عليه بالبقاء فضلاً عن أن يتصف بالإبرام توضيح
ذلك أن الوضوء من حيث هو فعل وحركة أمر غير قار بالذات لا يعقل اجتماع أجزائه
في الوجود وكيف يبقى المجموع في زمانين ومن حيث أنه أثر في المحل هو البلل أيضاً لا يترتب
عليه حكم بعد ورحاره ولا يتصف بالإبرام والنقض باعتباره وكذا من حيث أنه مزيل للقذارة
المعبّر عنها بالحدث فإن العدم لا يتصف بالنقض والإبرام فإنهما نحوان من الوجود خصوصاً
الثاني ولهذا ليس يحسن ما يطهر بالغسل نقضاً للغسل فليس هذا التعبير إلا باعتبار أن للوضوء
أثراً وجودياً منتزعاً من مجموع الغسلات والمسحتين يبقى وإن زال الفعل كالعلقة
الحاصلة من العقود كالبيعة والذمة والأمان والبيع وأخواته فإن العلقة هي التي يعبر عنها
بالعقد باعتبار وصل الحبل بالحبل بعقدة قال الله الذي بيده عقدة النكاح وبهذا الاعتبار
يتصف بالحل والفسخ والإيجاب وينقسم إلى لازم وجائز لاختلاف حال العقد
بالصلوح للحل والعدم وهذا المعنى هو المصحح لتعلق حق الخيار به فيما كانت العقدة
مقتضية لعدم الانحلال مع إمكان وجود المزيل كما هو الحال في البيع ولهذا
لا يعقل في العقود الإذنية ولا فيما لا ينحل كالصدقة على ما حققناه في محله وبالجملة

إنما يختلف هذه الدلالات باختلاف حال الموضوع ولو لم يكن هناك إلا الصيغة الزائلة قطعاً لم يكن
للفسخ موضوع ولا للإزالة والإقرار معنى مع أن الكلام لا يعقل اتصافه بهذه الأوصاف التي
هي من خواص المعاني وهذا الأمر الوجودي هو الذي شرع باعتباره التجديد فإن الإزالة بعد
الزوال محال والتجديد إنما يتصور في الموجود وقد عبر عنه بالنور الذي هو أظهر الأشياء في كونه
وجودياً أيضاً كما كشف عن هذا المعنى أن الطهارة بهاء وجمال يعبّر عنه بالإشراقة وكونه نوراً على نور
أظهر في أنه وجودي لاتضاح كونها المشبه به في هذا التقييد وتشريع الغسل لغير الحدث للجمعة والعيد
والزيارة وغيرها أيضاً بهذا الاعتبار وهذا بعض ما يدل على أن لهذه الأسباب أثراً وجودياً
أيضاً وأما اعتباره في صحة الصلاة فيظهر من الأخبار الواردة على علة تشريع فعل الصلاة فإن نفراً
من اليهود إلى الرسول صلعم فسألوه عن مسائل وكان فيما سألوه أخبرنا يا محمد لأي علة توضأ
هذه الجوارح الأربع وهي أنظف المواضع في الجسد فقال النبي صلعم لما أن وسوس
الشيطان إلى آدم ع ودنا من الشجرة ونظر إليها ذهب ماء وجهه ثم قام ومشى إليها
وهي أول قدم مشت إلى الخطيئة ثم تناول بيده منها ما عليها وأكل فتطاير الحلي والحلل عن
جسده فوضع آدم يده على أم رأسه وبكى فلما تاب الله عليه فرض الله عليه وعلى ذريته تطهير
هذه الجوارح الأربع فأمر الله بغسل الوجه لما نظر إلى الشجرة وأمره بغسل اليدين لما تناول بهما وأمره
بمسح الرأس لما وضع يده على أم رأسه وأمره بمسح القدمين لما مشى بهما إلى الخطيئة ورواه
في الفقيه كذلك وفي المجالس وزاد وقال ثم سن على أمته المضمضة لينقي القلب من الحرام
والاستنشاق لتحرم عليه رائحة النار ومسحها قال يا محمد فما جزاء عاملها فقال النبي صلعم أول
ما يمس من الماء يتباعد عنه الشيطان فإذا تمضمض نور الله قلبه ولسانه بالحكمة وإذا استنشق

الشيء من النار ورزقه رائحة الجنة فاذا غسل وجهه بيض الله وجهه يوم تبيض فيه الوجوه وتسود
وجوه فاذا غسل ساعديه حرم الله عليه اغلال النار واذا مسح رأسه مسح الله عنه سيئاته واذا
مسح قدميه اجازه الله على الصراط يوم تزل فيه الاقدام وقد تظافرت الاخبار الدالة على هذا
المعنى والظاهر منها ان التطهير المقصود من الوضوء للصلاة انما هو بالحدث الظاهرة والباطن
فان صادف ذنبا اذهب به والا فقد احدث نظافة تبقى في حال الصلاة فعن
ابي عبد الله عم ان رسول الله صم قال لما اسري بي الى السماء اوحى الله الي يا محمد ادن من صاد فاغسل
مساجدك وطهرها وصل لربك فدنا رسول الله صم من صاد وهو ماء يسيل من ساق العرش
الايمن فتلقى رسول الله صم الماء بيده اليمنى فمن اجل ذلك صار الوضوء باليمين ثم اوحى الله
اليه ان اغسل وجهك فانك تنظر الى عظمتي ثم اغسل ذراعيك اليمنى واليسرى فانك
تلقى بيديك كلامي ثم امسح رأسك بفضل ما بقي في يديك من الماء ورجليك
الى الكعبين فاني ابارك عليك واوطئك موطئا لم يطأه غيرك فهذا التطهير الذي
امر به رسول الله صلعم ليس عن حدث ولا لازالة الذنوب بل انما كان لاحداث النور
المعبر عنها في المقام بالطهارة والحاصل ان التطهير من الذنوب الذي اقتصر عليه في
هذه الاخبار لتشريع الوضوء لا ربط له بالحدث ومن المعلوم ان تشريعه للصلاة
انما لرفع الحدث واما لاحداث النظافة لا لمجرد ازالة الذنوب فلا بد ان يرجع
ازالة الذنوب الى احدهما وازالة الحدث ليس من ازالة الذنوب في شيء ولكن احداث
النور يذهب الذنوب لو اذا صادفها لما بينهما من التنافي فان الذنب يوجب
الظلمة ولا منافات بين كون المقصود التطهير من الذنوب الموجودة غالبا في

المتوضئ

المتوضئ وبين ان يكون المقصود احداث الطهارة المضادة للظلمة الحاصلة من الذنوب وكون ذنب آدم عم
علة الوضوء لاولاده وكذا الوضوء من صاد لا يتم الا من جهة الجنة وفي بعض الروايات وفي بعض
الروايات انه من قال في وضوئه بسم الله الرحمن الرحيم طهرت اعضائه من الذنوب فالطهارة الحاصلة
من التسمية ليست عن الحدث وعن الذنب من حيث هو كما ليس بقيد به باعثة للتشريع والى الصلوة
المقصود من الوضوء معنى ينطبق على هذا التطهير من الذنوب لا انه هو المقصود والا لكان غيره
من العبادات اولى بذلك بعد التوبة من الذنب لها مع انها ليست شرطا من الصلوة اي الطهارة
بهذا المعنى لما يظهر من حكمة تشريعها في الاوقات الخمسة فعن ابي عبد الله عم عن ابي جعفر عم قال قال
رسول الله صم لو كان على باب دار احدكم نهر واغتسل في كل يوم فيه خمس مرات الا كان يبقى في جسده
شيء من الذنوب قال لا قال فان مثل الصلوة كمثل النهر الجاري كلما صلى صلوة كفرت ما
بينهما من الذنوب وعن ابي عبد الله عم قال لما اهبط آدم عم من الجنة ظهرت به شامة سوداء
من قرنه الى قدمه فطال حزنه وبكائه على ما ظهر به فاتاه جبرئيل عم فقال ما يبكيك يا آدم عم
فقال من هذه الشامة التي ظهرت بي قال قم يا آدم فصل فهذا وقت الصلوة الاولى فقام
وصلى فانحطت الشامة الى عنقه فجائه في الصلوة الثانية فقام وصلى فانحطت الشامة الى
سرته فجائه في الصلوة الثالثة فقال يا آدم قم فصل فهذا وقت الصلوة الثالثة فقام وصلى
فانحطت الشامة الى ركبتيه فجائه في الصلوة الرابعة فقال يا آدم قم فصل فهذا وقت الصلوة
الرابعة فقام وصلى فانحطت الشامة الى قدميه فجائه في الصلوة الخامسة فقال يا آدم قم فصل
فهذا وقت الصلوة الخامسة فقام وصلى فخرج منها فحمد الله واثنى عليه فقال جبرئيل يا آدم
مثل ولدك في هذه الصلوات كمثلك في هذه الشامة من صلى من ولدك في كل يوم وليلة

خمس صلوات خرج من ذنوبه كلما خرج من بطن امه والى غير ذلك الصلوات اى الطهارة بهذا المعنى والوضوء
الذى جعل مقدمة للتطهير طهارة بمعنى آخر وهو انما يظهر من الاخبار من ان الحدث في الشخص ينافي
قيامه بين يدى الله والاقبال اليه والابتهال اليه والخضوع له وليس الا ما يعبر عنه بالنور وهو
بهاء ونزاهة وعن امير المؤمنين ع في وصية الى محمد بن ابى بكر واعلم ان نصف الايمان الوضوء
ومن المعلوم ان زوال الحدث ليس بهذه المثابة وعن الامام ع مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها
التكبير وتحليلها التسليم ولا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول وان اعظم طهور الصلاة
الذى لا يقبل الله الصلاة الا به ولا شيء من الطاعات مع فقده موالاة محمد والائمة سيد المرسلين
وموالاة علي بانه سيد الوصيين وموالاة اوليائهما ومعاداة اعدائهما الى آخر الحديث
طويل يشتمل على شواهد على ما ذكرت فكونها مفتاحا ظاهر فيما اخترناه فان التكبيرة الافتتاح
وكونها مفتاحا باعتبار انه شروع في الصلاة باعتبار الاتصاف بما هو المحبوب عند القيام بين
يديه وكونه ثلث الصلوة كما في بعض الروايات انما هو بهذا الاعتبار والا فزوال المانع ليس من
العمل في شيء وجعله من قبيل الايمان كالاقرار بالشهادة ناظر فان كون الايمان طهارة ليس باعتبار انه
شرط بل باعتبار تحصيل بهاء وجمال ونزاهة ونور كما لا يخفى والحاصل ان التامل في الاخبار
يوجب القطع بان الاصوات الحاصلة في الوضوء انما هو تحصيل حالة وجودية تتوقف عليها صحة الصلاة
وانما اشرت الى بعض ما يستفاد منه هذا المعنى والحكم بوضوحه كفاية لمؤنة الادلة والا فزايد على
ذلك فحيث تحقق انها شرط فلا مجال للتامل في الحكم واما العبادات فهي من هذا المقام
بل اصل لان غاية ما تدل عليه توقف الصلاة عليه وهو اعم من كونها شرطا فقوله ع

فاذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة ولا صلاة الا بطهور وغيرهما لا دلالة لها الا على ان الطهارة
لا بد منها في الصلاة واحتمال كونها من جهة عدم خلو الشخص عن الحدث الواجب ازالته يكفي في عدم
دلالتها على الشرطية واما الادلة فدلالتها محكم وهي وهو توقف الصلاة على ما يترتب على الوضوء وضعا
من غير توقف لهذه الجهة وحيث ثبت كونها وجوديا يعتبر في صحة الصلاة فلا منافى عن العلم بها او
ما بمنزلته فمن علم بكل من الحدث والطهارة ولا يعلم السابق منهما فان علم بتاريخ احدهما استصحبه لان
ذلك الزمان المعين لا يجرى فيه اصل عدم ما علم بوقوعه فيه بخلاف الاصل بالنسبة الى الاخر
وكلما يتفق ذلك الاخر عن ذلك الزمان لا ينبغى عن غيره من الازمنة والعلم بوقوع الحادث لا ينافي
نفيه عن كل جزء جزء من اجزاء الزمان بالخصوص ولهذا ينفي كل من التقدم والتاخر والتقارن
بالاصل فان هذا الجهل المعلوم لا اثر له فان العلم كالجهل فمن علم بانه توضأ في الزوال وعلم بوقوع
حدث منه ولا يعلم انه كان مقدما عليه او متقدما به او مقارنا له مع امكان تاثيره او متاخرا عنه
مبطلا له او لا فالاثر فالمعلوم له اجمالا انه وقع منه ما لا يعلم تاثيره ولا اثر لهذا العلم والاصل عدم
وقوع الحدث في اول الزوال وفيما بعده ولا يعارض بان الاصل عدم تقدمه على الوضوء وعدم
وقوعه فيما قبل فان هذا الاصل ينفي بعض الاثار الخاصة المترتبة على وقوع الحادث في كل زمان
بخصوصه يرتفع بالاصل كما ان اثر كل من التقدم والتاخر والتقارن يرتفع بالاصل فان شك في هذا
مع الاجمال من قبيل العلم اجمالا باحد النقيضين فان ما يرجح الحكم بان الوضوء منتقض او غير منتقض
حاصل لكل شاك ومع ذلك فهو شاك حقا والسر فيه ان القدر المشترك المعلوم لا اثر له
والخصوصيات مجهولة رأسا فالحكم في الفرض الطهارة وهذا بخلاف ما يعلم بكل منهما من غير ان
يعلم بتاريخ احدهما فانهما في مرتبة واحدة من الانكشاف ولا اثر لسلب الخصوصيات لعدم

ثبوت شيء منهما في زمان خاص كالحكم بالحجر بسبب عنه وكذا الحكم في المتوارثين الذين علم موتهما او بالاسلام
احدهما مع العلم بموت الآخر وفيما علم تاريخ عقد واحد من الوليين او الوكيلين الى غير ذلك من الفروع
مما لا يتناهى اما اذا جهل التاريخ فان علم بالحالة السابقة على الحالتين كما اذا علم بوقوع حدث وطهارة
بعد الزوال ولا يعلم بالتقدم والتأخر فلا شك في انتقاض الطهارة السابقة بالحدث كما
انه لا شك في ارتفاع الحدث بالوضوء ومع ذلك يحتمل وضوء آخر بعد هذا الحدث فمع يعلم
بطرو الضد الحالة السابقة وتبدل الضد بالشك ولا تبدل آخر فيأخذ بالحالة السابقة
على الحالتين ويستصحبها لعلمه بحدوث مثلها بعد زوالها مع الشك في ازيد واما ان لا يعلم
بالاثر بل انما يعلم بالسبب وهو مجرد خروج شيء من الطرفين والوضوء وان لم يؤثر بان
يقع عقيب مثله فان الوضوء بعد الوضوء كالحدث بعد الحدث لا يؤثر لزوال ما
يفيد اثره فمع يعلم بزوال الحالة السابقة فان الوضوء ان وقع عقيب الطهارة
فهو مجدد ثم ان الحدث اثر فيهما معا وان وقع الحدث قبل الوضوء فهو
وان كان متطهرا واقعا الا انه علم تبدل الطهارة بالحدث ولا يعلم بارتفاع
الحدث بطهارة اخرى فيستصحب ضد الحالة السابقة على الحالتين واما اذا لم يعلم
انه بوقوع الاثرين فهو لا متطهر ولا محدث فان كلا منهما وجودي والاصل عدمه
والعلم اجمالا بوقوع كل منهما مع الجهل بالسابق لا اثر له فان الشك في الوصف
ليس من جهة الشك في الحدوث بل انما هو من جهة عدم المعرفة باللاحق من الحادثين
والعلم بالحدوث لا يرفع هذا الشك ولا اصل يعرف به اللاحق من السابق
فلا مزيل للشك فظهر مما ذكرنا ما اشتهر من ان من علم بالطهارة والحدث ولم يعلم
السابق

السابق منهما تطهر وانه ليس على اطلاقه وقد خفي ما حققنا على كثير فاكثروا في المناقشات فيه تشنيع
بالاستمرار فيما اشرنا اليه والوقت اشرف من ان يضيع في التعرض لها وحيث الشك في شيء
مما يعتبر في الوضوء او غيره من الطهارات جزء كان او شرطا قبل الفراغ من جميع العمل اعاد
لوجوب تحصيل العلم بالشرط المتوقف واما بعده فلا يعتد بهذا الشك للاخبار الدالة
على عدم الاعتداد بالشك بعد الفراغ وفي المقام ابحاث فصلنا القول فيه في رسالة
في الاستصحاب ونشير اليها اجمالا منها انه لا يعتبر في هذا الحكم الا الفراغ والمضي اذا
علم الشروع فيه والمراد بالفراغ الانصراف من العمل بعد ان كان متهيئا به وشرع فيه
لا الاتيان والا لم يكن للشك معنى مع ان الفراغ حالة نفسانية مقابلة للاهتمام
هذا اذا كان المقصود والحكم متحققة بالنسبة الى كل فاحص فالمناط انما هو الدخول في الغير
فمن شك في اثناء الصلوة في الطهارة فمجرد الدخول في العمل المشروط بها يكفي في الحكم
بالاتيان بهذا العمل وان وجب عليه تحصيل العلم بها لعمل آخر ومنها ان كل جزء
من المركب عمل مستقل في هذا المقام حتى ان لكل حرف من حروف الكلمة عمل مستقل ومنها
ان الطهارات الثلث وان كانت مركبة من اجزاء الا ان الحكم انما يترتب على
ما يتولد منها الذي هو الطهارة في الحقيقة نعم الافعال حدود وشرائط لكن المجموع المركب
من حيث هو كل ليس له الا الاثر الوضعي وهو المقتضي للطهارة وموضوع هذا الاصل انما هو
موضوع الحكم التكليفي ولا يشمل المعاملات فانه ليس من الفاظ العموم في شيء من روايات الباب
فان كلمة ما من المبهمات وعموم المبهمات انما فيما يعتبر بها عنه وتخصيص شيء بالتعبير
ليس خروجا عن الوضع ولا تخصيصا في الحكم والا لكانت الصفة قرينة للتجوز في

الموصول بين الوصف بالنسبة الى النكرة المبهمة يشذ حكمه في على الوجهين وبالجملة فالكلي ما يعم
الجزئيات لا ما يعمها معا فانه لا يعقل جامع بين الكلي والجزئي غاية الامر ان بعض
المفاهيم لعدم تحصله وابهامه يصلح لان يعبر به عن الكلي والجزئي على نسق واحد مما يشترك
فيه الكلي والجزئي كالشيء والمفهوم والمعنى والمبهمات المعروفة في هذا الباب وهذا هو
الوجه في تسميتها مبهمات فتبين انه لا يعم هذا الاصل لغير العبادات واما عمومها بالنسبة
الى العبادات فلانه لا جامع بين الطهارات وبين الصلوات الا كونها عبادات وعموم
القاعدة لها وكون الجميع مصاديق لعنوان واحد معلوم من النصوص وليس لنا معنى
يجمع الصلوات والطهور رفاهة فان كل جامع يتصور اليها يتم غيرها واخص المفاهيم كونها
عبادة هذا مجرى هذه القاعدة واما الموضوع وهو المضي والتجاوز والفراغ فهو عبارة
عن تحقق الفعل عن الفاعل وهو على انحاء اما التحقق التام فهو وجود الفعل على النحو
الذي تعلق به الحكم فبعد العلم بتحققه لا يبالى بالشك فلا بد من احراز نحو من الوجود وتحقق
المضي والشك في نحو آخر ليتحقق مجرى هذا الاصل بان يعلم بوجود الفعل ويشك في
كمال وجوده باستجماع الشرائط وفقد الموانع فان الفعل حينئذ ماض من جهة ومشكوك فيه
من اخرى وكذا اذا علم بالشروع وشك في الاتمام مع وجدان حالة الانصراف و
الفراغ من نفسه فان الجزء وعين الكل تحققا باعتباره لا بشرط وبهذا الاعتبار يتحد
الجميع ويصير الوحدة فالاطراف والحدود خصوصيات في الوجود فمن علم بتحقق المركب
من حيث تحقق جزء منه مع فراغه عنه وكونه شاكا في الجزء الاخر يصدق عليه ان
الفعل مضى وتجاوز الفاعل عنه وان كان شاكا في نحو آخر من وجوده وهو تحققه
يتحقق

يتحقق المشكوك فيه والحاصل ان المركب ليس الا الاجزاء وللهيئات الاولى وجود في نفسها
وبهذا الاعتبار لا ربط بينها وامثال القيام من القعود والجلوس من التحليل ومغايرة قرائة القران
مع كل من الاركان كتغاير بعضها مع بعض ضرورية والثانية تألف المركب منها وتعلق حكم
واحد بالمجموع فان لوجود كل منها مدخلية في تحقق المجموع او امتثال الحكم وفي هذه المرتبة لكل
منها نسبة خاصة الى الاخر في الترتب والثالثة صيرورة الجميع شيئا واحدا وارتفاع
التميز من البين فان وحدة العمل المركب من الامور المتعددة مرجعها الى ارتفاع التميز الموجب
للتعدد والمنافي للاتحاد المفروض تحققه وحيث ان التكليف متعلق بها من هذه الحيثية
فخصوصيات الاجزاء عوارض للموضوع بمعنى ان الاصل في الملاحظة وجود واحد والتعدد
في خصوصياته كالابتداء والانتهاء فهذه الوجودات المتباينة بالذات المستقلة
في حد انفسها عوارض في هذه المرتبة كما ان الجنس بالنسبة الى الفصل عرضي واذا كان
بالنسبة الى النوع ذاتيا فالعلم بالشروع مع الشك في الاتمام مرجعه الى العلم بنحو من وجود شيء
واحد مع الجهل بنحو آخر من هذا الوجود وحيث انصرف عنه مع التلبس به وتحقق الاهتمام
صدق انه اوجد الشيء وفرغ منه فانه بلحاظ الوحدانية تصدى للاتيان به ولم يعرض عنه
الا بعد العمل على طبق ارادته وهذا معنى المضي والتجاوز والفراغ ولا ينافي في هذا التحقق
الشك في بعض انحاء الوجود وخصوصياته فهو جازم بالشيء من جهة وشاك فيه من اخرى
وبهذا الاعتبار يصدق الشك في الشيء بعد الخروج عنه مع ان احراز الخروج ينافي
الشك وعدم المنافاة في المقام انما هو بلحاظ تعدد الحيثية في الوجود الواحد الشخصي
فان الوجود والبقاء حيثيتان في شخص واحد من الوجود في الاستصحاب

وفي المقام الاول عين الآخر وبهذا الاعتبار لا تميز بين الاجزاء والآن من حيث انها كيفيات للوجود
فالعالم بالشروع الشاك في الاتمام حيث يرى نفسه فارغا عن العمل بعد ما اخذ فيه وصار بحيث
لا يرفع اليد الا بعد قضاء الوطر يصدق عليه انه اذا جاوز الفعل فانه يتوقف على امرين
الدخول في الاول والوصول الى الآخر اما الاول فمعلوم بالفرض واما الآخر فيكفي فيه
انه وجد نفسه فارغا عن العمل فهو وان لم يعلم بالوصول الى النهاية الا ان التجاوز
لا يتوقف الا على الشروع والانصراف ثم منع ذلك ان التجاوز والمضي والخروج
جهات مختلفة منطبقة على المقام بمجرد الشروع والانصراف وان شك في الاتيان
به على وجهه فان مرحلة ايجاد الفاعل للفعل اعتبارات منها كون الفاعل متحركا وشاغلا
في الفعل وبهذا الاعتبار يصدق تجاوزه اياه بمجرد التلبس والانصراف لان من
دخل في طريق فاما يرجع عنه واما يتوقف فيه واما يجاوزه واما يشتغل بسلوكه
اما الرجوع فهو في المقام عبارة عن رفع اليد عن العمل والاعراض عنه واما
التوقف فهو بان يرى نفسه في الاثناء ولكنه لا يشتغل باتمامه فمن لا يشتغل
بالعمل بعد الشروع فلا يعرض عنه ولا يتوقف فيه وانما يرى الانصراف من نفسه
من قبيل انصراف من قضى وطره لا يصدق عليه الا التجاوز ومنها كون مرجعه الى
كون العمل ماضيا بالتحقق وهذا المعنى في مرحلة ايجاد الفاعل للفعل يتحقق بتجاوز
الفاعل عن الفعل المتحقق بالشروع والانصراف فانهما متلازمان فان
المعنى الواحد بالنسبة الى الفاعل تجاوز وبالنسبة مضي وبهذا البيان
يتضح تحقق الخروج بالانصراف بعد الشروع هذا وجه دخول الشاك

في الاتمام

في الاتمام العالم بالشروع في هذا الضابط واما الشاك في الشرط بعد الفراغ فظهر وجهه واما
في الاثناء فان كان مما يوزع على الافعال بمعنى عدم قدح فقد بعض الاجزاء اوله ولو في الجملة
في العمل والاكتفاء باشتمال جزء عليه كالاستقبال حيث اشتبه عليه وعرفت في الاثناء
ان لم يكن مستدبرا فانه يكفي في تحققه بعد التفطن والعرفان فلا يكتفى فيه بالتلبس بالفعل
لعدم صدق التجاوز والمضي بل يجب عليه ما شك الاتيان بالشرط والعلم به بالنسبة
الى ما لم يفعله والا بطل العمل وان كان مما لا يوزع عليها بل فقده في جزء من العمل كفقده في
الكل مثلا كالطهارة من الحدث مثلا فالتلبس بالفعل تجاوز عنه ومضي له بالنسبة الى
جميع الاجزاء حتى ما لم يأت به منها فشك في هذا الشرط احرازه لجزء احرازه للجزء الآخر
لان مجموع العمل بالنسبة اليه ملحوظ وحداني فاذا اتى بجزء ولم يعلم انه كان مشتملا على هذا الشرط
ام لا فهو متجاوز عنه ومحكوم بانه لا شك له بالنسبة اليه والى الجزء الآخر وان لم يعلم بوجوده
بوجه من الوجوه ونحو من الانحاء الا ان الفعل الواحد المشروط بهذا الشرط من حيث
انه واحد مضى ببعض شؤونه وبقي من بعض الجهات فالمصلي قبل ان يقوم لله
قانتا متطهرا فليس له ان يقوم بين يديه الا كذلك وقيامه قانتا الذي هو الصلاة على وجه
يعتبر فيه هذا الامر بهذا اللحاظ فاذا تحقق منه الفعل ولو من حيث الحدوث صدقا
المضي وان بقي الاتمام الذي هو بقاء في هذه المرحلة وان كان حدوثا بلحاظ الاجزاء
متغايرة منفصلة لا شك فان الطهارة صفة في الفاعل محبوبة تعتبر في التلبس
بالفعل من غير ان يكون الحدوث والاتمام ملحوظين في هذا الحكم فالمتلبس بالصلاة
من غير طهارة لا يعقل ان يكون مشتغلا وان تمكن من تحصيلها بعد التلبس في

الانشاء ولا يناسب لا عن الاعادة فيتحقق التجاوز عن الصلوة من هذه الجهة ومضيها من هذه
الحيثية ولو لم تكن الطهارة نحو من انحاء الوجود للصلوة معتبرة فيها من حيث الوحدة
ماصدق المضي والتجاوز بالنسبة اليها بمجرد الشروع وهذا هو السر في الاقتصار في اجراء القاعدة
ح على الشروط بها الذي تلبس به فان الطهارة باعتبار وجودها في نفسها ليس من الصلوة
في شيء ولا يعقل صدق مضيها بالتلبس بالصلوة وانما يكفي التلبس بها في مضيها والتجاوز
عنها في بعض مراتب وجودها وهو كونها على طهارة على ما حققناه وباتضاح ما حققناه
ترتفع الاشكالات بحذافيرها عن المقام وقد زلت فيه اقدام الاعلام فتوهم بعضهم
ان الخروج والتجاوز انما يعتبران بالنسبة الى المحل المشكوك فيه لا بالنسبة اليه حيث
زعم ان ارادة الاعم من الشك في وجود الشيء والشك الواقع في الشيء الموجود
غير صحيح وكذا ارادة خصوص الثاني لان مورد غير واحد من الاخبار هو الاول
فلا بد ان يكون المضي بالنسبة الى المحل حتى يستقر الشك في الشيء على ظاهره من
تعلقه بوجود نفسه ثم قال ان المراد بمحل الفعل المشكوك في وجوده هو الموضع
الذي لو اتى به فيه لم يلزم منه اختلال في الترتيب المقرر وبعبارة اخرى مرتبة
الشيء هي المرتبة المقررة له بحكم العقل او بوضع الشارع او غيره ولو كان نفس المكلف
من جهة اعتياده باتيان ذلك المشكوك في ذلك المحل ثم استشكل في التعميم بالنسبة
الى المحل الاعتيادي ولا يخفى ان التفكيك بين فاعل المضي ومتعلق الشك مما
يكذبه صحيح الاخبار وكذا ما جاوزه بالنسبة الى متعلق الشك وكذا ما خرج عنه
قال ع كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه فان اتحاد

مرجع

مرجع الضمائر فيه اظهر من الظاهر وكذا قوله ع كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو
فهو ع جعل ما مضى بيانا لما وقع فيه الشك ولا يخفى على ذي مسكة وجوب اتحاد المبين
مع ما هو بيان له وكذا قوله ع انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه فان الكون
في الشيء عين عدم التجاوز عنه والشك وهو المشكوك فيه والحاصل ان من اجلى
الضروريات اتحاد متعلق الشك وما يختلف بالتجاوز والخروج عنه والكون فيه وكيف
عليه بالمضي ولا حاجة الى الالتزام بهذا الامر الشنيع الذي يكذبه صريح الروايات بل
الاختلاف انما هو لاختلاف الجهات والحيثيات ولا ربط للاعتياد بالمضي
والتجاوز بعد لا بد ان يكون نحو من الوجود ومعلوم التحقق وكيف يكون الزمان او
المكان من جهة الاعتياد وبالصلوة فيهما عين مضي الصلوة المشكوك فيها
فاتضح بما حققناه امور موضوع هذا الاصل وهو التجاوز ومجراه وهو العبادة مثلا
وانه قد يحكم لهذا الاصل بتحقق شرط ما يعتبر فيه وبعدمه في نفسه فالمصلي في حال الصلوة
اذا شك في التطهير عن الحدث والخبث يحكم بالنسبة الى ما فيه من الصلوة متطهر
طاهر ويبقى الكلام في امور منها ان الدخول في الغير قد يكون محققا للتجاوز والمضي كالوقت
في الطهارة والصلوة والاجزاء وبعضها بالنسبة الى البعض ومن هذا الباب كل ما يترتب عليه
غيره وان كان خارجا عن القسمين كالظهر بالنسبة الى العصر ومع فاعتبار الدخول عين اعتبار
التجاوز والمضي والخروج واما اذا تحقق التجاوز بالتلبس والانصراف وحكم بوجود الشيء
لنفسه ولصفته من حيث الذات فلا وجه لاعتبار الدخول في الغير لان اخذه في الموضع
في اخبار الباب انما مبني على ذلك الوجه واما من جهة فرض السائل فهو مورد

لا موضوع واما من جهة ان الغالب اشتغال الشخص قبيل الخروج عن البعض فالقصد غالب لا يكاد ينفك
الا في جزء الصلوة فان شك في القيام لا يكون الا في الركوع وفي الركوع لا يكون الا في السجود
اما السهو لكان النهوض فيظهر عدم الاعتداد به فلا ينفع ان الحكم بالمضي بالنسبة والغالب
ايضا ان الغافل انما يشتغل في نفس الافعال لا في المقدمات التي تزول بسرعة وكيف
كان فاعتبار الدخول في الغير في الاخبار اعم من اخذه في الموضوع فالروايات على ثلثة اقسام
منها ما اقتصر فيها على التجاوز والمضي والخروج مع انه في مقام اعطاء الضابط بل مع التصريح
بالحصر وهو ينفي اعتبار الدخول في الغير ومنها ما جمع فيه بين الامرين بعض جعل نفي اعتبار
الدخول في الغير ودوران الحكم مدار التجاوز والمضي عبارة اخرى عن اعتبار الدخول في الغير وهذا
اصرح ما يمكن ان يكون في الغاية وان ذكره ليس على وجه اعتبار زائد على المضي ومنها ما اقتصر
فيه على اعتباره زائدا على التجاوز وحيث ان الاخير ليس ظاهرا في الاخذ لاحتماله لاحد الوجوه
المتقدمة فلا دلالة له وعلى تقديره فالقسم الاول اظهر فان كونه في مقام اعطاء الضابط
ينفي اعتباره وحيث انه لا محل يصح لان يحمل عليه يرجع اليه وبملاحظة القسم الثاني لا يبقى مجال
للريب وفي كتب الاصحاب في المقام فروع لا حاجة الى التعرض لها والموجب للجنابة امران
خروج المني من المخرج المعتاد والخروج الطبيعي على ما عرفت في خروج الاخبثين فالخنثى يكفي فيها
كون الخروج طبيعيا وان لم يعلم بان المخرج طبيعي كغيرها ولا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة
فان السبب لا يعقل ان يختلف باختلاف المورد كالبول والغائط فان الذكورية
والانوثية اجنبيان عن الاخبثين وليس هذا الاختلاف الا من قبيل الاختلاف

بالقبايل

بالقبايل والمكان والزمان نعم في بعض الروايات ما يوهم ذلك لكنه يندفع التوهم بالروايات
المفصلة ففي صحيح اديم بن الحر قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل عليها غسل
قال نعم ولا يحدثوهن بهذا فيتخذنه علة واليها ترجع ما في خبر عبيد بن زرارة قال قلت له هل على المرأة
غسل من جنابتها اذا لم يأتها الرجل قال لا وايكم يرضى ان يصبر على ذلك ان يرى ابنته او اخته
او زوجته او واحدة من قرابته قائمة تغتسل فيقول ما لك فتقول احتلمت وليس لها بعل ثم قال
لا ليس عليهن غسل وقد وضع ذلك عليكم قال وان كنتم جنبا فاطهروا ولم يقل ذلك لهن فهذه الرواية
مبتنية على اخفاء الحكم الثابت في الحقيقة خوفا عن الفساد كما يشهد به الرواية الاولى ومن هذا الباب التقييد
فانه انما هو امتناع للمأمور واخفاء الامر عليه والا فتخصيص المذكور بالخطاب لا دلالة على اختصاصهم
بالحكم مع شيوعه في الاحكام المعلوم اشتراك الجميع فيها وما ذكر من عدم رضاهم بالغسل المذكور لا يصلح
لان يكون مانعا من تشريع الحكم نعم يصلح لان يكون مانعا عن اظهاره وباعثا على اخفائه في بعض الموارد
كالتقية فالحاصل من مجموع الروايات حصول الجنابة للنساء ايضا ووجوب اخفاء الحكم حيث لا يؤمن
من الفساد وبهذا يندفع توهم التعارض بين الاخبار ولا يعول كون الخارج منيا الا على العلم
فان ما في الاخبار من العلامات انما هو لكونه طريقا الى الكشف لا التعبد الصرف وان لم ينكشف فلا تعارض
بين اخبار الباب وبين ادلة الاستصحاب ولا الحكم فان الشهوة والدفق والفتور اذا اجتمعت حصل العلم
بكون الخارج منيا بل يكفي منها حصول العلم غالبا خصوصا في الاولين كما لا يخفى والى هذا انها للتنبيه على ما هو
عليه الحال في الواقع كما هو في علامات البلوغ والحيض ودم العذرة فان جميع هذه الاخبار في مقام بيان
ما هو الواقع لا جعل حكم تعبدي كما توهم وعدم اعتبار الدفق في المريض الضعيف من هذا الباب كما هو مقتضى
التقييد في بعض الروايات بانه ضعيف فلا اعتداد بوجدان المني في الثوب المختص بل لا بد من العلم

ثم يحصل به العلم غالبا واليه ينظر ما في بعض الاخبار ولا اعتداد بالعلم بحصول الجنابة له او لغيره فان جنابة
الغير لا اثر لها بالنسبة اليه وجواز اقتداء احد واحد من الشخصين بالاخر او اشتراكهما في صلاة واحدة او صلوتين
مبني على ان صحة الاقتداء او تفرعه على صحة الصلاة عند الامام وهذا ظاهر وهو اقرب فيما اذا كان الاشتباه في الموضوعات
لا وجه له وانما يتم مع الاختلاف في الاحكام سيما اذا كان الاختلاف في احكام اصول الدين او المذهب
او في الفروع خاصة حتى الحكم بكفر شخص فيهم اذ الاقتداء ممن يستحل والطلقة ثلاثا بطلاق ينكحه الجن مع دعوى
الجهر بالنفاق ومن هذا الباب نفوذ مذهب المجتهد على من يخالفه تبعا له في جميع المقامات من غير فرق
بين الاقتداء او غيره والا لم يجز ترتب اثار الصحة على عمل احد عند الشك لان غاية ما يقتضيه اصل الصحة
وقوع العمل على ما يراه العامل صحيحا من باب قاعدة من تلك ولذا استظهر منه زعم صحة عمله على ما فصلنا
في رسالتنا في الاستصحاب والامر الثالث في ما يوجب الجنابة دخول الفرج في الفرج المكنى عنه
بالتقاء الختانين فانه لقبح التصريح به يعبر عنه بذلك فان الطبيعة الانسانية تقتضي الاشتمال
على محل الختان وكون الجماع في القبل وجماعته كونه اول مراتب الدخول مستلزما لغيبوبة الحشفة
عن الانظار ولو بحالة بعض ظواهر فرج المرأة لسعتها صارت الغيبوبة عبارة عن اول مراتب
الدخول ولكونه مستلزما لالتقاء الختانين بالفرج وكون ختانه مقاربا لهذا الختان ومناسبته
الختانين فكان الجماع عين التقاء الختانين في اول مراتبه والا فمقطوع الذكر لا ختان له وختان
المرأة ليس محلا لالتقاء حال الجماع ولا في الجماع في الدبر لا ختان للمرأة والحاصل ان التقاء الختانين
تحقيقا ليس سببا للجنابة قطعا بل دخول الحشفة من حيث هي وجوده في الحكم مداره لتحقق الجنابة
بالنسبة الى من لا حشفة له ولا ريب في انه مبالغة في كفاية اول مراتب الدخول في تحقق
الجنابة وما توهمه الاصحاب من انه تحديد للمقدار فيقدر من لا حشفة له بمقدارها وان المراد

من الالتقاء

من الالتقاء والمحاذاة ضرورة اللغة والعرف لا علاقة لها مع الالتقاء ودخول الحشفة انما يوجب
لصوق الختان بالفرج لا بالختان ولا يختلف قرب الختان من الختان بالدخول وعدمه حتى يكون
الدخول الموجب للقرب كناية عنه بل ربما يوجب البعد اذا وضع الختان على الختان اولا وبعده عنه
لا دخال مع ان ارادة المقدار من لفظ الحشفة ايضا غلط لعدم العلاقة المصححة بين نفس الشيء
ومقداره فانه استعمال للفظ الموضوع للموضوع المعروض فيما يعرضه وليس العروض من العلاقات
المصححة للاستعمال ومع التصريح في نظائره يتضح قبحه وفساده والاصل ان غيبوبة الحشفة والتقاء الختانين
لا يصح شيء منهما في المقام بخصوص الترتيب المذكورة الا للمبالغة في تاثير مجرد دخول الفرج في الفرج
في الجنابة بل نقول ان شدة هذا التحديد لا يرجع الى محصل فان الجماع لا يختلف باختلاف مقدار
ما يدخل من الذكر والاختلاف من هذه الحيثية من قبيل الاختلاف من ساير الحيثيات المقارنة
التي لا يوجب الاختلاف الموضوع مثل كون الرجل شابا او شيخا او كونه زيدا او عمرا او نحوها
الى ما لا يتناهى من الخصوصيات والحاصل ان نفي اتحاد اثر بعض الموارد من غير ان يتعدد الموضوع
او يختلف الشرط او يوجد مانع تناقض بحت ان قلت ان السبب انما هو دخول المقدار المخصوص
ولا سبيل للعقل في الادراك ولا سبيل الى الاطلاع على التسوية بين المقادير واختلافها الا من قبل الشارع
قلت ان ما ذكرنا ليس من باب الاستنباط بالعقل المعزول عن ادراك الاحكام بل مرجعه الى العلم
بعدم صلوح بعض الخصوصيات لاختلاف القضية باختلافها فان التميز بين المقارنات والعوارض
امر وجداني لا ربط له بالشرع والجماع حقيقة واقعية وان تعلق به الحكم التعبدي وتعدده ووحدته
وكليته وجزئيته وكونه امرا نوعيا حقيقيا او غيره خارج عما فيه جهات سابقة على الحكم التعبدي والمعلوم
ان القضية انما تتعدد بتعدد وحدة المحمول والنسبة لما هو المفروض تعدد الموضوع على وجه من الوجوه

المقررة عند اهل الميزان واختلاف مقدار ما يدخل او ما يدخل من المقدار لا يوجب اختلاف حال
الجماع فلا يعقل ان يتخلف الحكم او يتخلف الاثر واللازم التناقض وتخلف المعلول عن العلة
مع تقدير عليته وليس على شئ منه وجب طرحه كيف والدليل انما يدل على العكس وهو عدم اعتبار
امر في تحقق الجنابة الا اول مراتب الدخول وانه علة تامة بحسب ذاته وحقيقته وان الموضوع
هو الجماع من حيث هو كلي ولعمري ان ما اشتهر توهمه بين الاصحاب من ان هذه العبارة من قبيل اكتفاء و
المس واللمس في الجماع او لامستم النساء وقوله تعالى تمسوهن ولا ينبغي ان يتوهم من امثال هذه
الكنايات ارادة اصل المعنى فالجماع يعبر عنه لقبح التصريح به بعبارات كثيرة وله عناوين
متعددة ففي اية اخرى عبر عنه بافضاء البعض الى البعض وفي بعض الروايات الذوق
من عسيلتها والاتيان والمباشرة الى غير ذلك هذا مع صراحة الاخبار بان السبب هو الايلاج
والادخال فانها ليست في مقام الاجمال بل في مقام بيان الضابط وتوهم ان الادخال
الذكر لا يصدق الا بادخال جميعه فاسد ناش عن توهم ان هذا اسم للمجموع وان البعض ليس
ذكرا وهو صرف وهم في نفسه فان البعض الذكر ليس تامه لا انه حقيقة اخرى كما ان البعض اليد
يد حقيقة وهكذا الحال في جميع الاعضاء ولذا في صدق دخوله بدخول بعضه فان ما يتعلق ببعض
الشئ متعلق بذلك الشئ لا مع وجه الاستيعاب الا ترى انه يصدق ضرب زيد مع عدم
استيعاب الضرب لتمام بدنه ومن هذا يصدق غسل اليد وان لم يتعد الى المرفق بل الوجه
وان لم يستوعب وكذا المسح نعم بعض المجملات ظاهر في الاستيعاب كما عرفت الحال
مفصلا في رواية زرارة عن الباقر عم في كيفية دلالة الاية على التفصيل بين غسل الوجه
ومسح الرأس والرجلين بالاستيعاب في الاول والتبعيض في الاخير وقد خفي

ما حققناه

ما حققناه على كثير في كثير من المقامات حتى توهم جمع اطلاقه على سعة نظر هيئة على او في اختلاف المتعلق بها الى
غير ذلك ما صدر عنهم مما يخالف الضرورة وقد الجأهم اليها عدم تفطنهم لما نبه عليه الباقر عم وقد بيناه واثبتنا
ان وجود كلمة باء التي للالصاق دليل على عدم الاستيعاب المستفاد من اطلاق الاطلاق لتقتضي الانصراف فتبين
ان السبب هو الجماع المتحقق بمجرد الادخال من غير اعتبار مقدار خاص وكذا الفرق بين الفرجين فان الموضوع
هو الوطي في الفرج وهو مراد احد الفرجين ولا اشكال في ان الموضوع للغسل والمهر والحد هو جميع الاثار من
اثر الجنابة في المواضع الكثيرة شئ واحد ولا يخفى هذا اشار امير المؤمنين عم فيما رواه الشيخ في الصحيح عن الباقر عم
قال جمع عمر بن الخطاب اصحاب النبي صلعم فقال ما تقولون في الرجل يأتي اهله فيخالطها ولا ينزل
فقالت الانصار الماء من الماء وقال المهاجرون اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فقال
عمر لعلي عم ما تقول يا ابا الحسن ع فقال ع اتوجبون عليه الحد ولا توجبون عليه صاعا من الماء اذا
التقى الختانان فقد وجب الغسل فقال القول ما قال المهاجرون ودعوا ما قالت الانصار
فان معنى هذا الكلام ان من المعلوم لاهل هذا الدين ان هذه الاحكام لموضوع واحد فيستدل
لوجود بعضها على بعض وهذا من باب الاستدلال بما صدر منهم لعله على الاخر وهذا لا ينافي
كون اللازم اعم وان كان العام لا دلالة له على الخاص فان الاستدلال انما هو بعد احراز
الخصوصية فالحد وان ترتب على امور شتى فلا يستدل به على شئ منها الا انه بعد العلم
بانه ترتب على الجماع مع علمه بان له اثارا كثيرة كالمهر وان الجميع لموضوع واحد يعني عدم
التفكيك في هذه المرحلة فيعلم بفعلية جميع الاثار وهذا في الحقيقة تذكرة لما هو المعلوم لا استدلال
فلانه عم قال ان الموضوع للغسل والمهر والحد شئ واحد التقاء الختانين وادخال الحشفة وغيره جار في العناوين
التي لا يعتبر الانزال فان كان الانزال معتبرا في هذا العنوان كان معتبرا بالنسبة الى

الى الجميع لان الموضوع واحد وفي المعلوم اشتراك الجميع كما هو مقتضى التشريك فهو المستفيد من قوله
المأتى الى انه الموضوع والجماع سبب غالبي للسبب لا موضوع لا يهدم اساس الاستنباط كونه
موضوعا للكفارة والمهر ايضا وقيام اعتبار احتمال الانزال فيهما فان هذا الكشف عن تلك الادلة
في مقام الاهمال من هذه الحيثية وان كان ما تيسر منها من ان الجماع من حيث هو موضوع للطرف ده
وبما اشرنا اليه يظهر انه يمكن ان يكون الاستدلال وان كان اليسر بمعزل عن ادراك الظاهريات
توضيح ذلك ان ترتب الغسل وغيره من الاثار في ظواهر الكتاب والسنة على مجرد الجماع مما
لا ريب فيه غاية الامر ان قوله الى من اتى يحتمل ان يكون حاكما على تلك الادلة مفسرا لها
ومبينا للمراد منها حاصله ان الموضوع لهذا الحكم انما هو الانزال والجماع اجنبي عنه وانما هو سبب
غالبي له ويحتمل ان يكون في مقام بيان السبب الاخر وتقديره بعد الفراغ عن كون الجماع سببا
مستقلا فبعد ما علم بان هناك سبب اخر غير الجماع ودار امره بين ان يكون مجرد الاستمتاع
او على وجه خاص او خصوص الانزال قال عم الى من اتى المعنى ان هذا السبب الذي هو غير الجماع
ليس الا ذلك والاحتمال الاول فاسد والا لم يكن سبيل الى ترتب سائر الاحكام ايضا
على مجرد الجماع لان كونه موضوعا للحكم لا مورد اخر انما كان استفاد بمقتضى الوضع والحمل فان لها
ظهورا في ذلك فقولك ان الخمر حرام او السير طاهر فانها ظاهر في حيث الذات لا باعتبار
عنوان اخر يقارنها غالبا فاذا انكشف انه لم يكن عنوانا للحكم من الاحكام بل موردا تبين
ان في ترتب الحكم الثابت لما يقارنه نكتة تحسين هذا التعبير عنه وحيث قوي هذا الاحتمال
وتطرق لم يكن سبيل الى الاستنباط كونه موضوعا لغيره من الاحكام ايضا وهذا معنى

وكم

قوله ع اتوجبون عليه الحد والمهر ولا توجبون عليه صاعا من الماء وحاصله ان الاستفادة كفاية تحقق
الجماع في الحد والمهر وكونه موضوعا ومناطا لهما ليست الا من اقتضاء ايات جعل الجماع موضوعا لهما
ولا ريب ان الجنابة ايضا كسائر الاحكام تترتب على مجرد الجماع فهو كاشف قوله الى من اتى عن انه
لم يكن موضوعا صح ذلك جرى مجرى الموضوع في تلك القضايا وقام مقامه انسد باب الاستنباط
عدم كونه كذلك بالنسبة الى سائر الاحكام ايضا لان صلوحه لهذا المعنى تبين بهذا الدليل انه قد ثبت
ان الاحتمال لا ينافي الظهور بل يقويه ويحققه والا خرج عن كونه ظهورا ولكانت نصوصية وغاية ما يدل
عليه الوقوع هو الامكان وثبوته لم يكن متوقفا على البرهان ولا يمنع من ظهور الوضع والحمل في كون الشئ
من حيث هو موضوعا للحكم ووجود الدليل على خلافه في بعض القضايا لا يمنع من الظهور في قضية اخرى
قلت ان التشريع ظهور حمل شئ على اخر في انه بنفسه كما انه يحمل عليه لما هو المفروض ولا معنى لكون
الشئ موضوعا الا لذلك فان المفروض ان الحكم له والمحمول ينتسب اليه ولو كان هذا الحمل باعتبار
اخر ولكان المحمول ثابتا للموضوع اخر متحد معه او مقارنا له غالبا او اتفاقا فليس الحكم ثابتا لهذا الا
لذلك الاخر فالانتساب ليس انتسابا اوليا بل تبعيا فاتوهم من كونه احد طرفي النسبة
بمقتضى الحمل عليه فاسد وظهور انه نزل منزلته ما هو احد طرفي النسبة فجعل في مقامه في القضية
وهذا وان لم يكن مجازا لعدم استعمال اللفظ في معنى فان الوضع والحمل نفس الاستعمال لا معنى
للفظ المستعمل والاستعمال تارة يبقى على مقتضى وضعه واخرى يخرج عنه الى غيره وما يقرب
منه كما في المجاز الا ترى ان تقديم ما هو حقه التاخير يفيد الحصر من غير ان يكون مستندا الى الوضع
ولا فرق بين الموضوع والمحمول والصحيح والغلط مع ولا بين اللفظ والاشارة فان الدلالة
مستندة الى كيفية الافادة وخصوصية فيها والحصر ايضا بملاحظة خصوصية المقام

والا فالذي يقتضيه التقدم فيما هو حقه التأخير انما هو الاهتمام وكونه محط النظر وعمدة في مرحلة
الافادة وان كان في نفسه فضلة غير ركن لا من جهة الاعراض عن افادة الركن كما هو في
المبني للمفعول بل من جهة الاهتمام ومن موجباته وقوع الاشتباه في المفعول مثلا
فيريد ان يعرفه فيقول ضرب عمرا زيد وان كان بالنسبة الى من يزعم ان المضروب بكر فيقول
حصر القلب وان كان في مقام تعدد المضروب فيفيد الافراد لان تعيين المفعول بتقديمه
في المفعولية يفيد وقوع الفعل عليه والتقدم يفيد انه المفعول لا غيره وهذا ليس مستفادا
من لفظ الحصر بل من كيفية الافادة وخصوصية فيها وقد يكون التقدم والاهتمام من جهة كون
الوقوع على المفعول الخاص ذا اثار خاصة للمخاطب عناية بها كما اذا كان المفعول اباه او ابنه او
عدوا له او جليلا او حقيرا جدا بحيث يكون نقصا في حق الفاعل او يجعله فعله كالعدم
وهكذا الى ما لا يتناهى من الخصوصيات والحاصل ان اقتضاء الحصر كون النسبة اولية من
هذا القبيل لا من وضع فاذا تبين ان جزء الاستفادة من جهة عدم الاعتناء باحتمال ان لهذا
المعنى جهة اخرى توجب صحة الانتساب وان الاقتصار عليها ظهر انه لا يبقى مجال للحكم بالعدم
بعد العلم بوجود الجهة وكون المتكلم في مقام بيان الموضوع او لا دليل عليه ولا اصل يقتضيه
فان الحصر انما يفيد الاختصاص والثبوت اعم من كونه اوليا فالظهور الذي ادعيناه
انما هو ظهور اصلي مستند الى عدم ما يصحح النسبة من الخارج وان الموجب للانتساب
نفس الشرط وهذا هو السر في ان المورد مورد الغالب يوجب سقوط كل من الاطلاق والتقييد
عن الدلالة فان الاخذ بمقتضى كل منها لا يتم الا للب وعلى عدم ما يصحح غير نفسه فاذا تم
الاحتمال

الاحتمال بالمصحح حصر الاحتمال والحاصل ان تعين وجه الاستعمال والاستفادة امر فيه بالاصل انما ينقطع
اذا لم يقم دليل على عدم التعيين فالتقييد شئ في حد نفسه تضييق لدائرة الحكم المتعلق بالمقيد اذا كان
القيد للموضوع وهذا ليس من قبيل لفظ في التقييد بل انما هو وجه الاستعمال وبعض من المعاني الحرفية كالاطلاق
والعموم والخصوص وهذا الوجه انما يتعين حيث لم يعلم بوجود غيره في مقام من المقامات فاذا علم بعلية
وجود القيد بحيث صار القيد مساوقا للمقيد وصارت الخصوصية رسما من رسومه سرى في الاطلاق
كما اذا قلت اكرم فقيها لا فرق يلبس العمامة ولا تجالس جنديا يلبس السلاح ومن هذا الباب وربما يتكلم
الالات في مجروركم فتبين ان ترتب الجنابة على الايلاج ليس من حيث استتباعه الانزال غالبا
بل نقول ان العلاقة بين الايلاج والانزال ليس بهذه المثابة فان الانزال من غير الايلاج
ليس من الشذوذ بمثابة يجعله كالعدم حتى يكون الايلاج عبارة اخرى عن الانزال والحاصل
انه لو كان السبب هو الانزال لم يكن وجه لجعل الايلاج معرفا للسبب فان النسبة تباين
كلي مفهوما وعموم من وجه موردا ومادة الافتراق كثيرة شائعة جدا من الطرفين خصوصا من طرف
الانزال فكيف يكون الايلاج جوابا عن السؤال عما يوجب الغسل فتحكم ان الاتي من الاتي على ما يدل
على سببية الايلاج غلط صرف ويظهر من تمسكه بقوله اذا التقى الختانان على عدم اعتبار
الانزال ايضا ما حققناه من ان معنى الكلام كفاية اول مراتب الدخول في الجنابة وهو عبارة
اخرى من الجماع من حيث هو سبب لها من غير اعتبار امر اخر من الانزال وغيره مما هو اجنبي
لا انه في مقام التحديد بمقدار ما يدخل ولو كان المقصود التحديد لم يكن دالا على استقلال الايلاج
في التاثير لان الكلام مسوق لبيان اعتبار امر في السبب وهو الشرط لا في مقام بيان ان
سببية الدخول فلعل هذا الشرط في تاثير ما هو سبب والعلم بانه ليس هناك سبب خارج

عن الاذهان وانه لا يحتمل اعتبار امر زائد على الانزال لا ينافي في عدم دلالة نفس الكلام من حيث هو
مع ان المقصود اقامة دليل على استقلال الجماع في التأثير ولم يكن في ذلك الزمان هذا المعنى
واضحا والحاصل ان التقاء الختانين كناية عن الجماع ولا ابهام فيه لكونه في القبل فضلا
عن الدلالة فالتعبير بالختانين كالتعبير بالادبار فان تعليق الحكم على اتيان الادبار ايضا لا يوهم
اعتبار خصوصية وهذا ليس الا من حيث كونه في الغالب شايع بهذه الخصوصية حتى صار بحيث لا
ينفك عنها في التصور وبهذا البيان ينكشف الغطاء عن جميع ما استشكلوا فيه في هذا المقام
من الفروع واتضح انه لا فرق بين الميت والحي ولا بين الصغير والكبير والعاقل والمجنون
بل لو اعتبرت هذه الخصوصيات في الادلة ايضا دل على الاطلاق والاده لان المقيد صار عبارة
اخرى من المطلق موضوعة له كما لا اذا قلت ان الاخبثين الذين يخرجان من طرفيك موجبان
للحدث او لحب ان والحاصل ان الخصوصية اذا صارت بحيث لا ينفك عن الشيء غالبا
وصارت من لوازمها حكما بحيث تحضر في الذهن عند حضوره خرجت عن عنوان المغايرة
وصارت عنوانا للشيء كما في قولك اذا اذن مؤذن فافعل كذا ولا مجال للوسوسة في جنابة
الصغير فان البلوغ شرط للتكليف والجنابة حدث كالخبث فهل يتوهم عاقل عدم انفعال بدن
الصغير او المجنون فان منافاة بين عدم التكليف وسقوط الاسباب عن التأثير وبالتامل
فيما نبه عليه يعلم عدم تندفع الوسوسة في تأثير وطي الذكور والبهايم في الجنابة فان الذكورة والانوثة
لا يختلف الجماع فبعد ما ثبت تاثير الوطي في دبر المرئة ثبت ذلك بالنسبة الى غيرها بل قد
عرفت ان التقييد في مثل المقام يؤكد الاطلاق لوروده مورد الغالب مع ان ما علق
الامام عم

الامام عم به التسوية بين الانزال وبين الوطي يدل على التسوية بين موارد الجماع بالاولوية وليس التفصيل
بين موارد الجماع الا كالتفصيل بين موارد الانزال فانك قد عرفت ان هذا ليس اختلافا في
الحقيقة يصلح لرفع التناقض وربما يتوهم البادي ان ما حققناه من القياس والاجتهاد في الدين كما
هو طريقة المخالفين مع ان من الواضح ان العقل لا يسرح له في ذلك لهم كما يظهر من حديث ابان وغيره من
الاخبار المتواترة بل هذا لا يخفى على من له خبرة بالشريعة وخصوصيات الاحكام ولكن منشأ هذا التوهم
خلط بين معنيين وغرور وحرمان وانما هو التشكك في بعض الاحكام من بعض آخر وربما لا يطلع
بعض الجهات الاكثرة المهارة كما هو الحال في ضروريات الدين بالنسبة الى اهله ومن الامور
ما لا يبلغ هذا المبلغ بالنسبة الى الكل خاصة وهذا المعبر عنه بالاجماع وقد يختص به الاوساطين
والفحول منهم فهو ايضا ضرورة لكن لجماعة خاصة فيقع ان الفقيه لا يخفى عليه هذا المعنى وانا
الفقيه [illegible] وربما يقع ان الفقيه لا درك بالشم والحاصل انه ضرورة لجماعة خاصة من قبيل الحدث
ومن هذا الباب ما اشتهر من رد الروايات الصحيحة معللين بانها مخالفة لاصول المذهب مع
انها ليست مخالفة لما لا يمكن الالتزام للنص وانما المخالفة من هذا القبيل وهذا معنى قولهم ان
الفقيه لا يلتزم به واليه يرجع ما نبه عليه فقيه عصره كاشف الغطاء في المعاطات من ان القول
بالاباحة يستلزم القواعد الجديدة ويحرم عليه قراءة كل واحد من العزائم اي سور السجدات العزائم
وهذا هو المقصود في رواية زرارة ومحمد بن مسلم عن الباقر ع الحائض والجنب يقرآن شيئا قال نعم
ما شاء الا السجدة فان السجدة اسم للسورة والعزائم خصوص ما اشتمل منها على ما يجب السجدة عنده من
الايات وتسمية السور بالخصوص بالاشتمال عليها شايعة كالتوحيد والقدر وغيرهما والوسوسة
في عدم الدلالة الا على المنع من خصوص الاية تندفع بان السجدة لا تقرء فانها وضع الجبهة والاية

ليست مسجدة فالمحمود ناش عن عدم الخبرة بالاستعمالات الواضحة والعذر لم يتيامن فهم هذا المعنى
الاصلي للاساطين وشمول الحكم لاجزاء حتى السبعة نظير باتيان فيدل على ان السبعة جزء عندنا
وان الجزء بعض الكل وان لم يكن جميعه كالقران فانه المجموع وكل جزء حتى الحرف الواحد وهكذا
الحال في جميع المركبات الاعتبارية وقد نبهناك عليه في صدق الذكر على كل جزء ونسبه على سبيل
اليد الرحب فتفطن واما مس كتابة القران وما عليه اسم الله فيحرم في الوضوء ويحرم عليه في
السبعة من المسجد الحرام ومسجد النبي صلعم وكذا مشاهد النبي عم والائمة حتى الرواق ومسجد الكوفة
والسهلة وبيت المقدس وما يشبهها في شدة الاعتناء بها ويكره في غيرها من المساجد
ويختلف في الشدة والضعف مع اختلاف درجاتها في الفضل وحيث ان هذا التفصيل
لم يتنبه له اعاظم الاساطين فلابد من البيان فنقول بعون الله ان المسجد اسم لمكان من السجود
وهو غاية الخضوع ووضع الجبهة اظهر مصاديقه كما ان الصلوة من العطف والعمل المعهود
من اظهر مصاديقه من العبد بالنسبة الى ربه وكون المكان مسجدا على وجوه منها ان يكون صالحا
له ومنه قوله صلعم جعلت لي الارض مسجدا فان جميع الارض لم يكن صالحة لان يتعبد فيها
في الشرايع السابقة بل كان يجب التعبد في الاماكن المخصوصة وصارت الارض باجمعها
مسجدا او مكانا للعبادة ومنها ان يتمحض لها بمعنى ان لا يكون لاحد ان يختص به بوجه من
الوجوه غير العبادة ويزاحم الناسك المتعبد ومن هذا القبيل الصوامع والبيع والمساجد
لا يجوز لاحد ان يمنع المصلي ويزاحمه في المسجد بعبادة اخرى فان الصلوة اول ما جعلت
المساجد لها وان لم يختص به كما ان الامام الراتب لا يزاحمه ولا من ياتم به غيره في مكانه
وزمانه ولا بناء في اشتراك الجميع بالذات ومن هذا القبيل المشاهد المشرفة فهي بيوت

اذن

اذن الله ان يرفع ويذكر فيها اسمه الحسنى فهي معابد بالذات فيكفي في كونها معابد دفن المعصوم عم فيها لكانا حرم
معبد محبوب له تعالى فلا حاجة الى ان يوقف المكان لذلك والفرق بين هذه المعابد وبين المساجد
ان الزوار احق من المصلين بها بعكس المسجد كما ان الحاج احق بالحرم والمطاف والمشعر من غير
المتعبدين ومنها ان يتمحض لعبادة خاصة كالمشعر الحرام ومنى والصفا والمروة الا من جهة من شعائر الله
فان التمحض يحيل الى النفر والاثبات والتقييد في الاثبات لا ينافي الاطلاق في النفر ومن هذا
الباب جميع الاوقاف وهذا هو السر في عدم جواز تصرف الموجر في العين المستاجرة بما ينافي
انتفاع المستاجر وان لم يجز للمستاجر ايضا ذلك النحو من الانتفاع لتعيين المنفعة وعدم
الاطلاق وحيث تحقق التمحض للعبادة للمكان فتعظيمه تعظيم لها ويختلف الحكم باختلافه
شدة وضعفا كما بيناه في الخط الكاشف عن الآيات والبيت انتسب به الى الله اشد
المراتب وان لم يكن محضا لان يتعبد فيه فانه محل محض لان يعبد الله بالتوجه اليه فكانه
سبحانه تعالى عين المكان انه بهذه المنزلة فمن توجه اليه توجه الى الله ومن زاره زار الله فانه القبلة ويجب ان
يطوفون به والحجر الاسود يمين الله في الارض فاستلامه كانه بيعة مع الله وهذا هو السر في كونه بعد روضة
النبي والائمة عم اولى بالحرمة من غيره من الاماكن وبعده المسجد ثم المشعر والصفا والمروة ومنى
ثم جميع الحرم ويظهر بما نبهناك عليه ان احكام المعابد انما المساجد حيث انتزاع المعبدية
فكون المكان محلا للهدي او للسعي او الرمي او الوقوف لا يوجب كونها متمحضة متكلا لحرمته
بل لوازم النحر التنجيس ليلطف الدماء ويجب المقارن كبذف المصلي والمطاف وهي الحرم
حريم للبيت لما هو الحال في حرم الرسول فالاعم المصلي وهو المعروف بالمسجد الحرام والبيت
من توابع المعبد او يدخل فيه الصفا والمروة ومنى والمشعر وعرفات او المسجد الحرام والبيت

الحرام عبارة عن جميع الحرم الذي يبلغ اثني عشر ميلا وجوه والذي يدل على ان عنوان المسجد الحرام
المطلق في الكتاب العزيز الا عليه بل البيت الحرام غالبا والظاهر انه باعتبار كونه حرما لله تعالى
وهو معنى شامل للجميع بل المسجد يقول مطلق عبارة عن الحرمة في بعض الآيات في وجه
قال تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها اولئك ما كان
لهم ان يدخلوها الا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم ولله المشرق
والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم قيل نزلت في مشركي العرب الذين
منعوا الرسول صلعم عن الدعاء الى الله بمكة والجاؤه الى الهجرة وقال ابو مسلم المراد منه الذين
صدوه عن المسجد الحرام حيث حين ذهب اليه من المدينة عام الحديبية فاستشهد
بقوله تعالى هم الذين كفروا وصدوا عن المسجد الحرام وبقوله وما لهم الا يعذبهم الله وهم
يصدون عن المسجد الحرام وحمل قوله الا خائفين بما يعم المنع بيده ونظيره من كلمة
كما قال في المنافقين لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين اينما
ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا فالتعبير بالمساجد مع ان المراد خصوص الكعبة من قبيل
قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الآية وما اجهل من قال ان المسجد موضع السجود فالمسجد الحرام
لا يكون مسجدا بل مساجد وعن ابي عبد الله ع انهم قريش حيث منعوا رسول الله صلعم دخول
مكة وبه قال البلخي والرماني والجبائي والمراد المنع من العمارة والعبادة لارادة العبادة
من عمارة المسجد بعينه فالسعي في الخراب هو الاهتمام بالمنع من ذكر اسم الله فيها وهذا
لا ينافي شمول الآية لبيت المقدس بل مطلق وجه الارض كما عن زيد بن علي عن ابائه
عن علي ع والمقصود ان مكة من المصاديق وقد بينا ان اطلاقه على الارض كلها حقيقة

وقوله تعالى

وقوله تعالى اولئك ما كان لهم الآية يدل على ارادة مكة فانه اما اخبار كما هو الظاهر ومحصلها وله تعالى اعلم ان
اعلاء كلمة الاسلام بفتح مكة يبلغ هذا المبلغ فالمشركون بعد ان كانوا غالبين يبقون صاغرين حتى انهم
لا يدخلونها الا خائفين وقوله لهم في الدنيا خزي مؤكد وبيان واما انشاء فيوافق قوله انما المشركون
نجس فلا يقربوا المسجد الحرام قيل لما نزلت هذه الآية امر الامر مناديا ينادي الا لا يحج بعد العام مشرك ولا
يطوفن بهذا البيت عريان وقوله تعالى ولله المشرق والمغرب الآية على المطلوب لا تدل حيث انهم اختلفوا
في سبب نزولها فقيل ان اليهود انكروا تحويل القبلة الى الكعبة عن البيت المقدس فنزلت الآية
ردا عليهم عن ابن عباس واختاره الجبائي وقال بعض انه سبحانه انه ليس في جهة دون جهة كما يقول المجسمة
وقيل كانوا للمسلمين التوجه حيث شاؤا في صلاتهم وفيه نزلت الآية ثم نسخ بقوله فول وجهك
شطر المسجد الحرام عن قتادة قال وكان النبي صلعم قد اختار التوجه الى البيت المقدس وكان له ان
يتوجه حيث شاء وقيل نزلت في صلاة التطوع على الراحلة فيصليها حيث ما توجهت اذا
كنت في سفر واما الفرائض فقوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره يعني ان الفرائض لا تصليها
الا الى القبلة وهذا هو المروي عن ائمتنا عم قالوا وصلى رسول الله صلعم دائما على راحلته اينما توجهت به
حيث خرج الى خيبر وحين يرجع من مكة وجعل الكعبة خلف ظهره وبقية الآية الفهم تشهد
على ما اخترناه وفي تفسير الآيات اقاويل ووجوه سخيفة ليس هذا مقام التعرض فالحاصل
ان المشركين الذين هذه صفتهم اظلم الناس وتلك عاقبة امورهم لا ان هذا الفعل اعظم
المعاصي فان الشرك اعظم وقتل الانبياء وهدم الكعبة الى غير ذلك مما اعظم من المنع عن ذكر اسم الله
في المسجد ولما جد عنوان فالمراد خصوص مكة مطلقا لا المسجد المخصوص المعبر عنه بالمسجد الحرام
فان المنع عن دخول مكة لا عن المسجد خاصة ومن الجماعة من يكون مخصوص كما ينقيم ان المراد

من الى جد مابناه ابو بكر فمنع وكان ممن يؤذيه ولان قريش ونسائهم وانهم خرجوه
ومن الآيات قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا من مقام ابراهيم
مصلى وعهدنا الى ابراهيم واسمعيل ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود قوله
تعالى البيت هو الماوى والمنزل نظائره وبيت الشعر من هذا الباب قوله تعالى مثابة اصله
مثوبة مفعلة من ثاب يثوب اذا رجع والمراد هنا من المراجعة لان الناس لهم عن
اتيانه لا العود كما توهم وان شئت قلت ان المعنى يجيئون فيثابون عليه فهو محل
الثواب وقوله تعالى وامنا كثير وجوها منها ان يكون المراد انه جعل اهل الحرم
امنين من القحط والجدب كما قيل في قوله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقوله تعالى
اولم نمكن لهم حرما امنا يجبى اليه ثمرات كل شئ من الهلاك فقد نقل ان الكلب
يهم بالظبي خارج الحرم فيفر الظبي منه فيتبعه الكلب فاذا دخل الظبي الحرم
لم يتبعه الكلب ومنها ان يكون حكما شرعيا فعن رسول الله صلعم ان الله حرم مكة
وانها لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار وقد
عادت حرمتها كما كانت قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم قرا ابن كثير وابو عمر
وحمزة والكسائي بكسر الخاء وقرا نافع وابن عامر بفتحها وعلى الاول عطف
قوله اذكروا نعمتي الاية او على قوله اني جاعلك الاية والمعنى انه لما ابتلاه
بكلمات واتمهن قال له جزاوا لما فعله من ذلك اني جاعلك للناس اماما وقال واتخذوا
من مقام ابراهيم مصلى او عطف على جعلنا او حال من فاعله او هو نفسه معطوف
على الامر الذي تضمنه قوله تعالى او على المضمر العامل في اذ اي واذكروا ذا وثابة ويحتمل
ان يكون

ان يكون امرا لعهد اولاده الا انه تعالى اضمر قوله وقال كقوله تعالى خذوا ما اتيناكم ويحتمل ان يكون
معترضة بان يكون امرا من الله تعالى لامة محمد صلعم تفريعا على كونه مثابة وامنا والواو
بمنزلة الفاء ومقام ابراهيم على هذا هو الحرم كله والمصلى القبلة اي محلا تتوجه اليه للعبادة
فان الصلوة العطف فهو محل اتخذ للعطف الذي هو من العبد بالنسبة الى ربه عبارة
عن التعبد والخضوع وعلى القرائة الثانية فهو اما اخبار عن ولد ابراهيم واما عطف
واذ جعلنا البيت قال العلامة ابو السعود في تفسيره وقرئ واتخذوا على صيغة الماضي
عطف على جعلنا اي اتخذ الناس من مكان ابراهيم الذي وسم به لاهتمامه به واسكان
ذريته عنده قبلة يصلون اليها واما مقام ابراهيم فشيوع اطلاقه على موضع الحجر الذي
قام عليه ابراهيم في هذه الاعصار حتى انه لا يفهم منه الا ذلك الموضع واضح ولا دلالة
من الاية اليضا ويستفاد من الاخبار فعن جابر ان النبي صلعم لما فرغ من طوافه عمد الى
مقام ابراهيم فصلى خلفه ركعتين وقرا واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وقد سئل النبي صلعم
عن الرجل يطوف بالبيت طواف الفريضة ونسي ان يصلي ركعتين عند مقام
ابراهيم فقال يصليها ولو بعد ايام ان الله قال واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى
وعن الباقر اعظم فرية اهل الشام على الله تعالى يزعمون ان الله تعالى حيث صعد وضع قدمه
على صخرة بيت المقدس ولقد وضع عبد من عباد الله قدمه على حجر فامرنا الله ان نتخذه
مصلى الحديث وقال مجاهد مقام ابراهيم الحرم كله وقال عطا انه عرفة والمزدلفة
والجمار وقال ابن عباس الحج كله مقام ابراهيم والمصلى وقال المجاهد هو الذي
تشد له الحرم وقال حسن وقال قتادة والسدي امروا ان نصلي عنده قوله تعالى

طهر بيتي للطائفين الاية عن الخبيث والاقذار واجعلوا لهم مكانا نظيفا لمن ياوي اليه بالزيارة
والمجاورة او الصلاة فان الطائف المقابل للعاكف انما هو بهذا المعنى فالمعنى ان تنظيف
البيت الحرام الحق لا والاضاف للغيرهم ومن زعم ان المراد بالبيت هو بهذا المعنى
التي وفي تعبير تطهير الى تاويلات باردة سخيفة ولا يعتبر في صدق البيت الا
الاهال كما واما الحج فلا يتوقف عليه والمكان المعد له بيت للحج وان لم يكن بيتا
ويظهر هذا المعنى من الايات التي سنتلوها عليك انشاء وهذه الاية صريحة في ارادة الحرمة
من البيت فان الامن والحرم ستويان وان اختلفا بالحقيقة فان الامنية
بعض شؤون الحرمة قال الرازي ليس المراد نفس الكعبة لانه سبحانه وصف بكونه امنا وهذا
صفة جميع الحرم لا صفة الكعبة فقط والدليل على انه يجوز اطلاق البيت وقال في اية
اخرى او لم يروا انا جعلنا حرما امنا وقال في اخرى مخبرا عن ابراهيم رب اجعل
هذا البلد امنا فدل هذا على انه وصف البيت بالامن فاقتضى جميع الحرم والسبب
في انه تم اطلق لفظ البيت وعنى به الحرم كله ان حرمة الحرم لما كانت متعلقة
بالبيت جاز ان يعبر عنه باسم البيت انتهى وقد عرفت انه لا حاجة الى هذا
التكلف في اطلاق البيت على الحرم وانه حقيقة فيه فكلا بيات فهو بيت
فهل يتوهم عاقل ان البيوتة لا يتحقق الا فيما كان بناء وان مادة البيت
لها معنى اخر ومن المعلوم ان اول بيت وضع للناس الموصوف بان فيه
مقام ابراهيم او هو هو وان من دخله كان امنا وانه يحج انما هو الحرم لا هذا البيت
المخصوص ومقام ابراهيم ايضا عبارة عن مكة فانه اسكن ذريته بها فانه قال ربنا

[illegible]

١٤١

انا اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ولم يكن ذلك اليوم بناء في البيت
المحرم هو الحرم فالوادي مكة التي فيها بكة التي فيها الحرم الذي فيه هذا البيت فلو تمم
جعل البيت مثابة للناس وحرما امنا والناس الفهم جعلوه كما بان اتخذوه نسكا ومعبدا
ولا عادة اسم الظلم لتعظيم ابراهيم وان دقوع ما اراده له وتشويعه من جهة تزويج ابراهيم واسكان
ذريته بنائه واذانه في الناس فالمعنى والله اعلم واذ جعلنا الحرم مرجعا للناس وكهفا لهم
وحرما امنا واتخذوه مسكنا ومنسكا بان يطهراه للجميع من ياتي اليه ويدخله سواء في ذلك الطائف
والعاكف والناسك والطائف هو الزائر هنا والاخر هو مقابل للعاكف قال تعالى يا ايها الذين
امنوا ليستاذنكم الذين ملكت ايمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلث مرات من قبل صلواة الفجر
وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلواة العشاء ثلث عورات لكم ليس عليكم جناح بعدهن
طوافون عليكم الاية وقال تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح
عليه ان يطوف بهما الاية ولعل الماء مور به بين الجبلين هو الطواف فتبين ان الطواف
في الاصل ليس خصوص المعهود بل انما هو تكرار الورود على شئ والخروج عنه والاعتكاف
والعكوف هو القيام والاستقرار عنده فالمعنى انه جعلت البيت مرجعا للجميع هؤلاء
واجب ان يطهر لهم فان الناس اتخذوه مرجعا ومسكنا واقبلوا اليه للحج والتوطن باذان
الله ودعوته لهم اليه ولا ينبغي نزول الوافدين اليه تم في بقيته الى في حال نظافته البيت
وهذا معنى جبلت عليه الطباع فلا يرضى من هو في غاية الرذالة بانزال الضيف في مكان قذر
او مع حالة منكرة فكيف ورب البيت رب العالمين ويظهر منها ان هذا التطهير ليس
ما يرجع الى البيت نفسه من جهة تشريفه بل انما هو للناس القاصدين له فهو اعزازهم

لا قرب لهم الى الله تعالى واجابتهم دعوته وهذا التطهير المتعلق بالساكنين ومراقبتها فان الظاهر ان الناس
المقبلين الى البيت المجيبين لدعوة الله حيث انهم ضيوف اليه فلما تم عنايته بهم بان يطهره لهم
فامر اقرب الناس اليه في ذلك اليوم ابراهيم واسمعيل ان يقوما بهذه الوظيفة وفي هذا من
العناية لمن يدخل الحرم ما يوجب اليه بالرؤس لا المشي بالاقدام والحاصل ان التسوية بينها
الاضاف في هذا التشريف المستفاد من الاية يقصد ان البيت يطهر لكل من يدخل اليه وحيث
ان الغالب لا يخلوا عن الدخول في هذا العناد من جعل التعبير بها عبارة عن التعميم بل التحقيق
ان الركع السجود الذين هم المصلون ليسوا خارجين عن الطائف والعاكف فالمعنى والله اعلم
ان العناية لا يختص بهما انما يشمل المتعبد بل كل من دخل البيت وان لم يكن في الحرم
بالتوطن فيه ولهذا اقدم الطائف وقد عرفت معناه فلا يخرج من الاية احد ممن سعى
اليه ودخله بل وجه كان لصدق الطائف على كل من قصده ومرتبه عن اقبال وقصد
وان لم يحصل منه الطواف المقابل للسعي لحصول المعنى اللغوي والتعبير بنفي الجناح عن الوجوب
في الاية انما هو باعتبار توهم الحرمة فيها ففي الكافي والعياشي عن الصادق ع انه سئل عن
السعي بين الصفا والمروة فريضة ام سنة فقال ع فريضة قيل اوليس قال الله فلا جناح
عليه ان يطوف بهما قال كان ذلك في عمرة القضاء ان رسول الله ص شرط عليهم ان
يرفعوا الاصنام من الصفا والمروة فتشاغل رجل عن السعي حتى انقضت الايام
واعيدت الاصنام فجاؤا اليه وقالوا يا رسول الله ص ان فلانا لم يسع بين الصفا
والمروة وقد اعيدت الاصنام فانزل الله ان الصفا والمروة الى قوله فلا جناح عليه
ان يطوف بهما اي وعليهما الاصنام وفي الكافي عن الصادق ان المسلمين كانوا

كانوا يظنون ان السعي بين الصفا والمروة شيء صنعه المشركون فانزل الله هذه الاية فظهر ان البيت والمعظم
عبارتان عن الحرم ومن الايات قوله واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا البلد امنا وارزق اهله
من الثمرات من امن منهم بالله واليوم الاخر الاية البلد هو الاثر في البلد وغيره وجمعه البلاد ومن
ذلك سميت البلاد لانها مواضع مواطن الناس وتاثيرهم ومن ذلك قولهم لا كركرة بلده
اي والبلد الذي هو البلد الحرام قال ابن عباس يريد حراما محرما لا يصاد طيره ولا يقطع شجره وقال
ابن عباس قال رسول الله ص يوم فتح مكة ان هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والارض فهو حرام
بحرمة الله الى يوم القيمة وانه لم يحل القتال فيه لاحد قبلي الا ساعة من نهار فهو حرام بحرمة الله الى يوم القيمة
لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده ولا يلتقط لقطته الا من عرفها ولا يختلى خلاه فقال العباس يا رسول الله
الا الاذخر فانهم لقينهم ولبيوتهم فقال الا الاذخر فهذا تفصيل لكونه حراما وامنا وعن الصادق ع ما يفيد
هذا المعنى قال من دخل الحرم مستجيرا به فهو امن من سخط الله ومن دخله من الوحش والطير كان امنا
ان يهاج او يؤذى حتى يخرج من الحرم فظهر ان البلد ليس الا عبارة عن الحرم نعم في الاية
التي بعدها واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت الاية اريد بها خصوص الكعبة ومن الايات
التي اريد بها المسجد الحرام فيها الحرم كله بلا ريب قوله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء
فلنولينك قبلة ترضها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره الاية
ثم بعد ايات ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه الحق من ربك الاية
ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون الاية
دلت الايات المتاكدة بعضها ببعض على ان القبلة هي المسجد الحرام للنائي ومن المعلوم
ان القبلة ليس خصوص المسجد بالمعنى الاخص للبعيد وان قيل انه قبلة لاهل الحرم

فالمراد من المسجد الحرام اما خصوص الكعبة او الحرم كله والاول يقع له المسجد الحرام باعتبار تمحضه في
الاختصاص الى الله تعالى لجعله قبلة وفرار الملتجئ والثاني في جعله حرما له تعالى والثاني هو المراد
قطعا لدلالة الادلة على ان القبلة للبعيد هو الحرم كله وفي مفضل ابن عمر انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن
التحريف للاصحاب ذات اليسار عن القبلة وعن السبب فيه فقال ان الحجر الاسود لما انزل به
من الجنة ووضع في موضعه جعل انصاب الحرم من حيث يلحقه نور الحجر فهو عن يمين الكعبة اربعة
اميال وعن يساره ثمانية اميال كله اثنى عشر ميلا فاذا انحرف الانسان ذات اليمين
خرج عن حد القبلة لقلة انصاب الحرم فاذا انحرف عن ذات اليسار لم يكن خارجا عن حد القبلة
وروى الكليني عن علي بن محمد رفعه في القبلة انما هي الحرم وعليه شواهد لا ترتاب المقام ومن الآيات
قوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وقوله تعالى وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد
الحرام واخراج اهله منه اكبر عند الله ومن المعلوم ان المنهي عنه انما هو القتال في الحرم لا خصوص المسجد
والمنهي الصد عن مكة لا خصوص المسجد والاهل اهل الحرم لا المسجد والاخراج اخراجهم عن الحرم لا عن المسجد
فان المراد اخراج النبي صلى الله عليه وآله عن مكة وسائر المؤمنين فان رسول الله صلى الله عليه وآله بعث ابن عمه بعد سبعة
عشر شهرا من مقدمه الى مكة وامره ان ينزل عقبة وترصد بها عير قريش ولما صادفوا العير الشركين
قتلوا بعضهم واسروا آخرين وساقوا العير بما فيه فقالت قريش قد استحل محمد الشهر الحرام
فانه صادف غرة رجب فتوهموا انه فيه والمعنى ان ما صنعه المشركون قبل هذا من الكفر
بالله والصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام واخراج النبي صلى الله عليه وآله ومن امن به منه اكبر مما
زعموا وقوعه من عبد الله ابن الجحش وفيه تنبيه على ان القتال الذي يكون كبيرا
ليس هو هذا لان الغرض فيه نصرة الاسلام واذلال الكفر فالقبيح ما صنعه المشركون

قبلها

قبلها في الكافي عن ابن عمر في هذه الآية من كان منزله على ثمانية عشر ميلا من بين يديها وثمانية
عشر من خلفها وثمانية عشر ميلا عن يمينها وثمانية عشر عن يسارها فلا متعة له وفيه سأل
عن الباقر عن هذه الآية قال ذلك اهل مكة ليس عليهم متعة ولا عليهم عمرة قيل فما حد
ذلك قال ثمانية واربعين ميلا من جميع نواحي مكة دون عسفان وذات عرق ومن الآيات
قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام فان التمتع بالعمرة الى الحج ليس لاهل مكة
ومن يجري مجراهم وانما هو لمن لم يكن من حاضري مكة قال طاوس حاضر المسجد الحرام هم اهل الحرم
قال سبحانه سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام ورسول الله صلى الله عليه وآله انما اسري به من الحرم
لا من المسجد الحرام فقال ثم محلها الى البيت العتيق والمراد الحرم لان الاتلاف والاراقة في
البيت لا المسجد والاختلاف في ان الحد اثنى عشر ميلا او ثمانية واربعون او ثمانية
لا ينافي في ارادة الحرم من المسجد الحرام فانه تحديد للحاضر وليس المراد خصوص المسجد بالمعنى الاخص
قطعا وانما المنوط البلد وكونه مسجدا انما هو باعتبار كونه معبدا وهذا انما ينطبق على الحرم لا على
مكة من حيث هي معمورة وبلدة بل يظهر من بعض الآيات ان الكعبة تشمل الحرم قال تعالى
يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم الى قوله هديا بالغ الكعبة الآية وقد عرفت
ان الكعب اسم للعضو المعروف المشتمل على النتوء ومنه صار كعب ثدي الجارية وكعوب
الرمح لاشتمالها على النتوء صارت كعوبا فهذا النحو من النتوء من خواص ذلك العظم بحسب
اصل الخلقة ومنه الكعب والكعبة لها نتوء في الارض باعتبار كونه مثابة وامنا فهو ثابت
معنى والذي بناه آدم ورفع ابراهيم قواعده وان كان جزء من الحرم الا ان الحرم تابع
له ومحسوب منه متحد معه باعتبار وان غايره باعتبار آخر وبالجملة فالواجب

وما يبلغ الهدي مكة او نحر وقال ابن عباس لو نذر ان ينحر بمكة ذبحه وتصدق به وقال اصحابنا ان كان
اصاب الصيد وهو محرم بالعمرة ذبح جزاءه او نحره بمكة قبالة الكعبة وان كان محرما بالحج ذبحه او نحره
بمنى وكيف كان فلا يجب البلوغ الى البيت بالمعنى الاخص بل لا يجوز النحر والذبح فيه وايضا المنع
من البيت فلو انها الكعبة لا وجه له الا باعتبار شمولها للحرم لكنه فانها من حيث هي البيت الكعبة
الا ان تتبع دائرة بلوغ الكعبة وقال تعالى جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس الآية وقد عرفت
ان البيت الحرام هو الحرم كله والقيام عبارة اخرى عن كونه امنا فانهم يلتجئون اليه في شدائدهم
في اسفارهم ولهذا ذكره بعد ما دلت من الآيات على حرمة الحرم والذي يظهر من جميع الآيات
والاخبار ان الحرم والبيت الحرام والمسجد الحرام والمسجد الحرام والكعبة كلها شيء واحد الا ان
الاصل والعمدة انما هو الفضاء الذي وقع فيه البيت المخصوص وهذا هو الوجه في اختصاصه بكونه
قبلة لمن في المسجد وكون المسجد قبلة لاهل الحرم وكون الحرم قبلة لمن نأى عنه مع ان القبلة
شيء واحد كما ظهر من الآيات السابقة الدالة بالالفاظ العامة المذكورة مع ان قبلة
جميع الناس في جميع الاحوال هو المسجد الحرام ومن الآيات قوله تعالى وما لهم الا يعذبهم الله
وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون وقد عرفت ان
الصد لم يكن عن المسجد بالمعنى الاخص بل انما كان عن الحرم ومنها قوله في سورة التوبة
الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام ومن المعلوم انهم لم يقع عند المسجد بالمعنى الاخص
وانما وقع في الحرم ومنها قوله اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام فان عمارة
المسجد افتخر بها شيبة وابن طلحة ومن المعلوم ان الذي افتخر به شيبة وابنه
انما هو عمارة البيت فليس المراد به المسجد بالمعنى المقابل للبيت قطعا بل

المراد به

المراد به انما هو البيت الحرام وقد عرفت اتحاده مع الحرم وانه هو وقوله تعالى قبلها ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله
ظهر منه وان المراد ما يعم البيت والعمارة تتناول بنائها وكنسها وتنظيفها وتنويرها بالسراج وزيارتها
والاشتغال بالعبادات فيها من الصلاة والصيام والدرس وصيانتها عما لم تبن له كحديث الدنيا
وفي الحديث القدسي بيوتي في الارض المساجد وان زواري فيها عمارها فطوبى لمن تطهر في بيته
ثم زارني في بيتي فحق على المزور ان يكرم زائره والحاصل من المحال ان يتحقق العمارة من عبدة الاصنام
الذين صنيعهم وضع الاصنام في البيت الحرام والاقبال اليها والخضوع لها حتى يطهر البيت الحرام
منهم من اعظم شئون عمارة المسجد الحرام فكيف افتخر شيبة وعباس بهذا المعنى وانما العمارة فعلى من امن
بالله الى اخر ما دلت الآية ففي تفسير ابي حمزة ان العباس لما اسر يوم بدر اقبل اليه اناس من
المهاجرين والانصار فعيروه بالكفر وقطيعة الرحم فقال ما لكم تذكرون مساوينا وتكتمون محاسننا
قالوا وهل لكم من محاسن قال نعم والله انا لنعمر المسجد الحرام ونحجب البيت ونسقي الحاج فانزل الله ما كان
للمشركين ان يعمروا وقيل ان عليا عليه السلام قال للعباس الا تهاجروا ولا تلحق برسول الله صلى الله عليه وآله فقال الست
افضل من الهجرة اعمر المسجد الحرام واسقي حاج بيت الله فنزلت اجعلتم سقاية الحاج والمعنى والله اعلم ان
هذا الامر الذي توهموه اختصاصهم به وعدم حصوله لامير المؤمنين عليه السلام فيما اختص به اهم
حيث ان اتصافه بهذه الصفات من اعظم شئون تعظيم الله فان المساجد انما تعظم بالنبي صلى الله عليه وآله و
خلفائه فكلما ازداد قدرا ازداد المسجد عظمة والمساجد من الاعلام التي تظهر مقامها بهم
فهم الاصل في كل جهة من جهات قوة الاسلام عمارة المسجد الحرام وكل من تخريب ومنها
قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا الى الحرم وان خفتم عيلة اي فقرا
وحاجة وكانوا قد خافوا انقطاع المتاجر بمنع المشركين عن دخول الحرم فسوف يغنيكم الله من

نقضه ان ثبت منع المشركين من دخول الحرم من خواصه الثابتة في الاسلام كسائر ما يختص به ولو جاز تنجيسه
فانه ليس من جهة التنجيس وازالة النجاسة هو الشرك فالحرم يختص بانه لا يدخله المشرك لشركه وهذا
لا يرتبط بتنجيس المساجد ومنها قوله سبحان الذي اسرى الاية في المجمع قال اكثر المفسرين اسري برسول الله
من دار ام هاني اخت علي بن ابي طالب وزوجها هبيرة ابن ابي وهب المخزومي وكان تلك الليلة
في بيتها فالمراد بالمسجد الحرام هنا مكة والحرم كلها مسجد ومنها قوله في سورة الكهف اذ يتنازعون
بينهم امرهم فقالوا ابنوا عليهم بنيانا ربهم اعلم بهم قال الذين غلبوا على امرهم لنتخذن عليهم مسجدا
والمعنى انه شرك هذا الوقت قالوا استروهم عن الناس بان تجعلوا لهم دارا وذلك انه لما
وقال الملك المؤمن واصحابه اولياء اصحاب الكهف المؤمنون لنتخذن عليهم مسجدا
للمؤمنين كما هو الحال في روضات الانبياء والائمة في هذا الزمان ففي هذا الصنع جمع
بين احترام اصحاب الكهف وبين انتفاع الناس بمعابدهم وفيها دلالة واضحة على ان
الروضات المقدسة مساجد حقيقة ومنها قوله في سورة الحج ان الذين كفروا ويصدون
عن سبيل الله والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد ومن يرد
فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم واذ بوأنا لابراهيم مكان البيت ان لا تشرك
بي وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود والصد انما هو عن مكة لا عن خصوص مسجده
فالحرم هو الذي يستوي فيه العاكف والباد اي المجاور المتوطن والمسافر العابر فلهذا
حكموا بان دور مكة لا يجوز لاهلها منع الواردين عنها وسائر الفقرات قرائن على ارادة
الحرم وقوله تعالى وطهر بيتي قد مر تفسيره ووجه دلالته بل صراحته ومنها قوله تعالى في سورة
الفتح هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام امنين محلقين رؤسكم ومقصرين

لا تخافون

لا تخافون الاية فان الصد انما كان عن دخول مكة ولو كان عن العمرة فالعمرة فليس الصد عن المسجد من حيث كونه
بل الصد عن الفعل هو افضل في سبيل الله والنبي صلعم قبل خروجه الى الحديبية كان واصحابه قد دخلوا
مكة امنين محلقين وقد حلقوا رؤسهم وقصروا فقص الرؤيا على اصحابه ففرحوا واستبشروا وحسبوا
انهم داخلوها في عامهم الحديث فالمراد بالمسجد الحرام مكة وهي مسجد باعتبار كونها حرما واذا عرفت
هذا ظهر لك ان الحرم مسجد حقيقة وانه ليس في الاصل معناه خصوص المكان المعد للصلاة وان
شاع تخصيصه به في هذه الازمنة بل لا اختصاص للصلاة به وانما المصلي اولى من غيره به
كما ان مسجد الحرام بالمعنى الاخص للطواف اولى فليس للمصلين ان يمنعوا الحاج من الطواف
فان المطاف من المسجد قطعا لكون المسجد الحرام بالمعنى الاخص مسجدا ايضا ليس من حيث انه محل للصلاة
لا بل من حيث انه معبد وان كان الاصل فيها وضع خصوص الطواف فلو لم يثبت صدق
المسجد على الحرم ففي صدقه على المطاف غنية وكفاية ومع لا فرق بين الحرم وغيره في الحكم
الثابت للمسجد من حيث هو مع ان من المعلوم اختلاف احكام المعابد غاية الاختلاف
فالحرم اختص باحكام اخر في الحقيقة بعضها لكونه حرما وهذا المعنى لا ينفك عن كونه مسجدا كما ان
البيت بالمعنى الاخص ايضا مسجد مع انه ليس موضوعا للصلاة بل للطواف والصلاة اليه
وهذا المقدار يكفي في كونه مسجدا بل هو اولى فيصدق هذا العنوان عليه من غيره فانه مكان
محض للعبادة بان يطاف او يستقبل واضافة المكان الى الشيء وان لم يفهم منها الا
حصوله ووقوعه فيه الا ان هذا ليس تخصيصا بحسب الوضع وانما هو بحسب الاتفاق
فبيت الله اضافته باعتبار اختصاصه لكونه مما يتقرب به اليه تعالى باي وجه كان وهذه
الاضافة صادقة للاهلية الطارية مع الاسم التي باعتبارها صار اسم مكان فاسم

المكان ما يدل على كون الشيء محلاً للعبادة من المعاني ودائرة هذه النسبة اوسع مما يتبادر والى صدق
ان كون البيت اعظم المعابد مما لا ريب فيه مع ان الصلاة اليه افضل من الصلاة فيه وليس
وضعه لان يتعبد فيه بل قد عرفت صراحة الآيات في كونه مسجداً حيث ان كونه قبلة مما
لا ريب فيه وقد جعل الله المسجد الحرام قبلة لجميع الناس في جميع الاماكن وليس الا البيت
خاصة او الحرم الذي هذا اعظم اجزائه بل الاصل فيه ومعنى كونه الاصل في تحقيق هذه الحقيقة
انه بحيث لا يصدق البيت على سائر الحرم الا بتبعاته فلو لم تكن سائر الاجزاء وانحصر الامر
فيه لكان بيتاً تاماً ولو لم يكن هو لم يصدق البيت على غيره بل لم يكن غيره حرماً واما الاركان
فعدم كل واحد نقص فيه بخلاف المسجد وغيره من اجزاء الحرم فهو بمنزلة الرأس للانسان
بل كانه المشتمل على جميع الاعضاء الرئيسة فغيره على تقدير الانضمام جزء يلغى ما يلغى والانفصال
لا يوجب نقصاً ولا يصح الاستقبال فيصدق البيت عليه وبهذا الظهر وجه الجمع بين
اختصاصه لكونه بيتاً تارة وشموله لجميع الحرم اخرى ومن هذا القبيل لفظ المسجد الحرام بالنسبة
الى جميع الحرم وخصوص ما هو المعروف فان الجزء من الحرم للتمحض لان يتعبد فيه انما
هو هذا المكان واما غيره فليس بهذه المثابة فهو اولى لكونه مسجد الحرام من غيره كما ان المشتمل
على الاركان والبنيان والجدار اولى من غيره في صدق البيت عليه وحيث لم يبق لغير المواضع
المخصوصة من منى وعرفات والمشعر الاسم خاص لم يتبادر من الحرم مع انه اعم بل غيره اولى به
وهذا من قبيل انصراف الحيوان الى غير الانسان وان لم يستقر فانه انصراف بدوي
وظهور الى وجه غير الحد والشيع والشرح ان الحقيقة واحدة فان الماء بالاواني لا يختلف
حقيقة ولا تتبدل ماهيته وليس هذا الا لاختصاص هذه الاصناف بعناوين

خاصة

خاصة فليس له الا عنوان الماهية انما هو اسم شيء وهذا الدنيا في كونه اضافة في هذه المرحلة
كاضافة المسجد وبالجملة فالمكان المحض للعبادة بأي وجه كان من ايقاعها فيه او اليه او
الطواف عليه مقتضى تمحضه يشتمل على جهتين من احديهما قضية سالبة ومن الجهة الاخرى قضية
موجبة اما من هذا السلب فالقضية كلية دائماً في الاثبات فتختلف حاله المعاني غاية الاختلاف
فاول جزء من الحرم عبادته الاحرام فانه لا يتعبد الا احد الاحرامين والتروك المعلومة وعبادة منى
اراقة الدماء على الوجه المعتبر وغيره وكذا الحال في عرفات والمشعر واما المسجد فهو المحض لان يتعبد فيه
مطلقاً وان كان من اراد زيارة البيت ومن اراد به الطواف اولى من غيره ووجوب التعظيم وحرمة
الاهانة في المكان والزمان انما هو باعتبار الانتساب الى ما هو محترم بالذات وقد عرفت
ان كون المكان مما يكفي في كونه مسجداً وليس له من الاحكام الا ما يتعلق بكونه مما اما دخول
المحدث فيه او تنجيسه فلا ولهذا فلا بأس بالعكوف والقيام فيه واخذه وطناً مع انه
لا ينفك عن الاحداث والنجاسات بل المجاورة من القربات مع عدم الانفكاك عما عن الاحداث
واما منى فيقرب الى ما به باراقة الدماء فيها بل هي من اعظم شؤون مناسكها وكذا الحال بين الصفا والمروة
وعرفات والمشعر فان ما تمحضت له من العبادات لا يوجب انفكاكها اليها التنزيه عن الاحداث
لعدم المنافات بل لا استلزام واما ما تمحض للصلاة او الطواف او جميع العبادات فيكتسب الاحترام
مما انتسب اليه كالمصاحف بالنسبة الى كتب الله والضرايح المقدسة بالنسبة الى الابدان المطهرة
والابدان بالنسبة الى الارواح المقدسة والارواح بالنسبة اليه تعالى والبيت ينبغي ان يكون اشد الانتساب
اليه تعالى فينبغي ان لا يجوز للمتمحض الاستقبال او الاستدبار على التخلية او يكره كل منهما كراهة شديدة فانه
بمثابة الرأس في الارض فكيف يجوز للمحدث بالحدث الاكبر ان يدخل ما هو بهذه المنزلة

مع ان الصلاة من حيث انها معراج المؤمن واقبال اليه تعالى لا يجوز لمن احدث بل المحدث بالحدث
الاصغر ليس من ان يقربها الا متيمما واذا اشتد الحدث كالحيض فلا يجوز ذلك بحال حتى
ان القضاء سقط عنه فالبيت في الاماكن بمنزلة الصلاة في الافعال وهذا امر لا مسرح
لا مسرح للعقل فيه وانما هو معلوم بالآثار النبوية ثم يستقل العقل بالآداب بالنسبة
الى موضوعاتها التعبدية وكلما يبلغ هذه المنزلة من الاماكن ثبت له هذا الحكم ومن المعلوم من مذهبنا
بمقتضى اخبار اهل البيت عم ان كربلا افضل من الكعبة ويظهر حال روضة النبي صم وسائر الائمة
ومسجد الكوفة والسهلة ايضا من الاخبار وكذا مسجد النبي صم بل الذي يظهر من الاخبار ان روضاتهم
اعظم عند الله من البيت الحرام وهذا الحكم المستفاد مع قطع النظر عن الاخبار الواردة فيها بالخصوص ويظهر
منها ايضا هذا المعنى بعد التأمل فيها توضيح ذلك ان المعروف بين اصحابنا انه يحرم على الجنب
الجلوس في المساجد واللبث او المكث على اختلاف عباراتهم او مقاصدهم او مطلق الدخول
لا لاجتياز كما في كلام آخرين وكذا وضع شيء فيها ولو من غير دخول ويحرم الجواز في المسجد الحرام و
مسجد النبي صم خاصة واختلفوا في الحاق المشاهد المقدسة بها والحق ما حققناه من ان الحكم
ثابت اولا للمشاهد المقدسة ثم للبيت ثم المسجد الحرام ومسجد النبي صم ويعم مثل مسجد الكوفة
وان الوضع من حيث هو جائز وان سائر المساجد يكره للجنب الدخول فيها الا لحاجة وترتفع
الكراهة عند الاحتياج وان لم يبلغ مرتبة الاضطرار فنقول بعون الله انهم استدلوا على ما
ذهبوا اليه من عدم جواز دخول الجنب في سائر المساجد الا مجتازا بقوله تعالى في سورة
النساء يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا
الا عابري سبيل حتى تغتسلوا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او
لامستم

او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم ان الله كان عفوا غفورا
فان زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي جعفر عم الحائض والجنب يدخلان المسجد قال الحائض والجنب
لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا والتحقيق
ان الآية لا تصلح لهذا المعنى فلا بد من حمل الرواية على ما يوافق المعنى الصحيح فان ارادة المسجد من لفظ الصلاة
غلط لعدم العلاقة المصححة وجري الميزاب وسال الوادي ليسا من المجاز في الكلمة والا لجاز استعمال
الوادي والميزاب في المطر في جميع المقامات مع ان صحة هذا الاطلاق في خصوص الجري والسيلان
وهذا من اقوى الشواهد على ان التجوز في النسبة لا في الكلمة والحاصل ان عدم جواز استعمال اللفظ الموضوع
لمعنى في ما لم يكن فيه من ابده البديهيات وقد توهم وقوعه في قوله تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض
لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله تعالى كثيرا الآية وهو غلط واضح لذكر
المساجد بعد صلوات ولا مانع من نسبة الهدم الى الصلوات بمعنى الافعال المعهودة فالصلوات
عبارة عن معابد اليهود عن ابن عباس والضحاك والقتادة قال الزجاج وهي بالعبرانية صلوثا
وقال ابو العالية الصوامع للنصارى والبيع لليهود والصلوات للصابئين وعلى قول الزجاج
الصوامع والبيع للنصارى والاولى التي بنوها في الصحارى والثانية هي التي بنوها في البلاد
وقد توهم ان المراد من الصلوات المساجد وانه من قبيل الشكل القرينة وقد عرفت انه
غلط واضح حيث ان استعمال القرينة في ما نحن بصدده فيها غلط وانما يجوز اسناد السؤال اليها
في التعبير وهو مجاز في الاسناد مع ان الآية ليست بهذا المعنى والا لم يكن لذكر المسجد بعد صلوات
وجه وعلى تقدير جواز ارادة المسجد من الصلاة فعدم وقوعها في الآية الشريفة معلوم بقرينة
قوله تعالى وانتم سكارى فان المراد بالصلاة المنهي عن القرب اليها في حال السكر هي

من الاركان المخصوصة المعهودة لا المسجد قطعا وحيث ان في لفظ الصلاة لم تتكرر فلا يجوز اختلاف
المعنى في المعطوف والمعطوف عليه فان العطف يقتضي التشريك فلا بد من بقاء المعطوف
عليه على حاله في العطف والا لم يكن عطفا فالاستخدام في مثل المقام غلط صرف بيان ذلك
ان الصلاة تتعلق بها فكان عطف احدهما على الآخر فاشتركا بالعطف في التعلق بها فالواو
اشارة الى ان ما بعدها مقام ما قبلها فجنب معطوف على وانتم سكارى فهو حال لفاعل تقربوا
فالجملة بجملتها غاية الامر تعدد الحال والقيد لولا انها دالة على ان ما بعده كما قبله في كونه من
متعلقات الجملة السابقة عليها وهذا معنى قولنا ان العطف بمنزلة التكرير والا فلو كان
هنا لفظ صلاة مستعملا في معنى آخر غير ما استعمل فيه اولا وتعلق به حكم آخر كانت الجملة
مستقلة فان النهي عن اتيان الصلاة في حال السكران والنعاس لا ربط له بالنهي
عن الدخول في المساجد حال الجنابة ولا معنى لعطف احدهما على الآخر فان احدهما
حال لمن نهي عن الافعال والآخر حال لمن نهي عن المكان والنهي متعلق بالقيد فيهما
فقيدان متباينان ومثل هذا ليس من الاستخدام ومن زعم انه منه فلا خبرة له بمواضعات
الفنون العربية بل المحاورات العرفية بل نقول ان عابري سبيل لا يصدق الا على المار
حيث ان المسجد انما هو المكان المحض للعبادة والاستطراق وجوازه لا يجعله سبيلا بالذات
ويقتضي كون السبيل موضوعا ان يكون ما يعتبر فيه سبيلا مع قطع النظر عن وقوع الفعل فيه
وهذا المعنى لا يتحقق في المساجد وكذا كون الشخص محضا في العبور ليس الا لمن في حال
ان عابري سبيل من قبيل ابن السبيل عبارة عن المسافر على وجه الكناية ولا يصح
التعبير عن الجواز في المسجد بهذه العبارة ولو كان المقصود هذا المعنى لوجب ان
يقول

ان يقول الا عابرين ولم يكن لذكر السبيل معنى الا على تقدير صحة الاستخدام المشتهر في السنة الفقهاء
من التعبير بالاجتياز ولو صح لعبور السبيل لما عدلوا عنه الى غيره فاهل اللغة تابعة جبلتهم عن ان
يعبر عن هذا المعنى بمثل هذه العبارة والى حين ان استنباطهم من التعبير بعبور السبيل مع وقوعه في
الآية مع ان من دابهم الالتزام بالتعبير بما في الاخبار فضلا عما في الآيات من اقوى الشواهد على
انه من الاغلاط نعم قد صدر عن بعض الاعاظم اما ما عن ابي جعفر ع فهو اتباع لمن خالف عليا ع في
التفسير لما رآه من المصلحة فكان زرارة ومحمد بن مسلم كان الصلح فيه صلاحا او لعامة الشيعة في ذلك
الزمان فان تفسير الآية على ذلك الوجه مرضي الجماعة من فقهاء الجمهور وهو المروي عن جابر والحسن
وعطا والزهري وابراهيم بن ... وابن مسعود وما اخترناه هو الذي رووه عن علي ع وابن عباس
وسعيد بن جبير ومجاهد والذي اوقعهم في هذا الوهم وجوه سخيفة منها انه قال لا تقربوا الصلاة
والقرب والبعد لا يصح ان ينسب الى نفس الصلاة على سبيل الحقيقة وانما يصح ان ينسب الى المسجد وفيه اولا ان
وقوع هذا الاستعمال بالنسبة الى السكران مما لا ريب فيه فليس الامر دائرا بين ارادة
المعنى الحقيقي وبين ارادة المعنى المجازي ولو سلم ان القرب الحقيقي لا يشمل الصلاة
وان استعمال الصلاة في المسجد صحيح وثانيا ان ظهور الصلاة في الافعال على تقدير
ارادة المكان منها اقوى من ظهور القرب في معناه فيحكم عليه كظهور الرمي بالنسبة
الى السهم في قولهم اسد يرمي وكذا الحمام وثالثا ان المبالغة في التعبير عن الشيء تحت
ارادتها من نفي القرب كقوله ولا تقربوا الزنا ولا تقربوا مال اليتيم وغيرهما مما لا يخفى
فلا يتبادر من هذا الكلام سواه ومنها انا لو حملناه على ما قلناه لكان الاستثناء صحيحا اما
لو حملناه على ما قلتم لم يكن صحيحا لان من لم يكن عابر سبيل وقد عجز عن استعمال الماء و

بسبب المرض الشديد فانه يجوز له الصلاة بالتيمم واذا كان كذلك كان حمل الآية على ذلك اولى وفيه
ان اشتراك المسافر مع المريض في التيمم لا دلالة له بجواز دخول الجنب في الصلاة قبل الغسل فالآية
انما دلت على جواز دخول الجنب لا على كون التيمم مبيحا وبدلا حتى يتم انه لا يختص به السفر والتخصيص
في جواز الدخول مع عدم الاختصاص في الفرض من قبيل تخصيص غير الواحد في آية التيمم مع عدم اختصاصه
في الحكم ومنها انا لو حملنا عابري السبيل على الجنب المسافر فهذا اذا كان واجدا للماء لم يجز له قرب
من الصلاة فيحتاج الى اضمار عدم الاستثناء في الآية وان لم يكن واجدا للماء لم يجز له الصلاة
الا مع التيمم فيفتقر الى اضمار هذا الشرط في الآية واما على ما قلناه فانا لا نفتقر الى اضمار شيء
في الآية وفيه لا حاجة الى شيء من الامرين فان الاستثناء من حرمة دخول الجنب في الصلاة
قبل الغسل انما يفيد جوازه بالنسبة اليه في الجملة فان السالبة الكلية تنتقض بالموجبة الجزئية
فالمعتبر ان المسافر ليس بحيث لا يجوز له الصلاة جنبا بل ربما يجوز له ذلك حيث ان
فقد الماء كثيرا ما يتفق وليس مما يبعد وقوعه واما انه لا بد ان يكون مع التيمم فهو حكم آخر
يظهر من بقية الآية بل نقول ان تعليق الحكم على السفر والمرض لما يستفاد منه التعذر من جهة
الفقدان في الاول والتضرر في الثاني ولهذا اطلق الحكم في قوله تعالى وان كنتم مرضى او على
سفر مع ان الحكم في الاول مقيد بالضرر وكل من الاضمارين على التقديرين غلط حيث ان
المسافر من حيث هو لا حكم له في المقام فالمضطر هو الموضوع وكذا الارتباط بوجوب التيمم
بجواز الدخول في الصلاة جنبا فانهما حكمان متغايران مترتب احدهما على الآخر ومنها
ان الله ذكر حكم السفر وعدم الماء وجواز التيمم بعد هذا فلا يجوز حمل هذه على حكم مذكور
في آية

في آية بعد هذه الآية والذي يؤكده ان القراء كلهم استحبوا الوقف عند قوله حتى تغتسلوا ثم يستأنف
قوله وان كنتم لانه حكم آخر واما ان لذوي الاعذار حكمين احدهما الاعذار فيما ليس لغيرهم والآخر
وظيفتهم في هذا الحال فهذه الآية متكفلة لبيان انه لا يجوز للجنب الدخول في الصلاة في حال السفر
وان الطهارة المائية اي الغسل لا تعتبر في صلاته واما اعتبار التيمم فهو حكم آخر تكفلت به
الآية الاخرى والى هنا ان ابا جعفر عم سلك مسلك بعض العامة الذين افتوا بما في
ما رووه عن علي عم وعلم زرارة ومحمد بن مسلم ذلك لما رآه من المصلحة في ذلك الوقت لما عرفت
من انه معنى غلط مخالف لما فسر به علي عم وعلى هذا فينتفي الحكم الخفي لا دليل عليه نعم لا بأس
بما في المراسم من انه يندب للجنب ان لا يقرب المساجد الا عابري سبيل وان كان ما
الاستثناء فاسدا لما عرفت من انه مستنبط من الآية على وجه فاسد فان الامام عم
اتبع اعداء الدين تقية في غلط صدر عنهم لو تنبهوا له لم يلتزموا به وليس هذا اشعارا بالواقع
فضلا عن الدلالة فان اصل هذه المقالة غلط صدر عن جاهل وكون دخول الجنب
في المساجد مرجوحا او رجحان الترك عقلا وشرعا مما لا ريب فيه ويدل عليه الاخبار
وانما الكلام في الاستثناء وان العبور مخالفته لسائر انحاء الدخول ليس حكما شرعيا
ولا عقليا وانما هو توهم فاسد نشأ عن الاستدلال المضحك الشنيع اختص به من لم يأخذ
العلم من اهله فضلوا واضلوا ولو اتبعوا عليا فيما رووه عنه ولم يستقلوا بآرائهم لاهتدوا
الى الطريق وفي خبر محمد بن قاسم قال سألت ابا الحسن عم عن الجنب ينام في المسجد
فقال يتوضأ ولا بأس ان ينام في المسجد ويمر فيه وقال الصدوق بعد ان ذكر
ان الجنب والحائض لا يجوز ان يدخلا المسجد الا مجتازين ولا بأس ان يختضب الجنب

وهو مختلف الى ان قال وينام في المسجد ويمر فيه ويجنب الا لبيته وينام الى اخره انتهى
ومنه يظهر ان المراد من عدم الجواز الكراهة ويظهر هذا المعنى ايضا من الاستثناء فان الحرام
انما يعذر فيه المضطر فجواز الدخول في المسجد اختيارا مع عدم الاضطرار اليه ينافي حرمته
في نفسه مع ان في خبر جميل عن الصادق عم للجنب ان يمشي في المساجد كلها ولا يجلس فيها الا
المسجد الحرام او مسجد الرسول صم هذا حال سائر المساجد واما الضرايح المقدسة فقد عرفت
انها من المساجد حقيقة بل لا يبعد شرفها تلك المنزلة فان الله جعلها كذلك حيث
قال في بيوت اذن الله والمراد بها خصوص المشاهد وكشف الحجاب يتوقف على
تفسير اية النور وبيان ان كل فقرة منها وان المشبه نبينا والائمة وبيان ان
الظرف خبر عن نور الله المدلول عليه بافراد الارض وان قوله رجال خبر اخر وحاصل
انه تعم اخبر اولا بان له في الارض خليفة ونورا في زمان نزول الاية الى يوم القيمة
ضرب له مثلا متضمنا لانوار الخلفاء على الاجمال وبين ان هذه الخلافة مستمرة
الى يوم القيمة ثم حكم على هؤلاء الانوار بانهم يستقرون في بيوت قدر لها ان تعظم
ويذكر فيها اسمه وان الناس يعبدون الله فيها بالغدو والاصال وحيث
يحتاج الى بسط لا يليق بالكتاب افردنا رسالة مستقلة لبيان جميع الجهات
قوله عز من قائل الله نور السموات والارض ما حيثية اجمالا كافية في الظهور وان
كان ذاته التفصيل مجهولا ومن المعلوم انه ليس من الحقائق من اقسام الممكنات
وهو جل ذكره منزه عنه فالمعنى انه جل ذكره يهتدى به ويتخلل بارشاده ظلمات
الجهل ولو بوسائط كما ان النور كذلك وهذا شانه فمعنى الكلام انه جل ذكره

بهذه

بهذه الشبهة ولا تجوز في الاسناد ولا في الكلمة فان الاضافة تفيد المنزلة والطرفان مذكوران
كانه قال تعم انه جل وعلا من العالم بمنزلة النور ليس من الاجسام وهذا كقولك زيد يد عمرو فان
الاضافة تفيد المنزلة ولكن من الالفاظ مستعمل في معناه فكانك قلت ان زيدا من عمرو بمنزلة
اليد من الانسان فعدم التجوز في هذا الكلام واضح وقيام الاضافة مقام لفظ المنزلة لا يغير
حال الالفاظ فقولهم علي مني بمنزلة هارون من موسى لا تجوز فيه كما في التشبيه فاذا
ابدلته وقلت علي هاروني فلا فرق الا بالاسمية والحرفية فان الاضافة تفيد المعنى
الحرفي فما كان مدلولا للفظ المنزلة صار مدلولا للاضافة ومن هذا الباب ما هو الرجح للعز
من ما هو ابعث للتعبير هذا اصل المضاف [illegible] الاضافة فهو العالم والسماء والارض شايع
التعبير بها عنه كما ان المشرق والمغرب شايع التعبير بهما عن جميع الارض والسماء عبارة عن اهل
العالم العلوي والارض عن اهل العالم السفلي فهو من قبيل فاسئل القرية والعير وقوله تم اتيها
العير وهذا الاستعمال شايع فيقال سلطان العراق وواليه وقاضي بغداد وان لم يكن سكنى
لهؤلاء في تلك الاماكن فليست الاضافة باعتبار ربط بين الشخص وبين المكان بل انما
هي باعتبار ربط بينه وبين اهل تلك البقاع وهذا ليس من المجاز في الكلمة ولا من قيام
مذكور مقام محذوف وتوهم انه من باب المجاز في الحذف فاسد بل التحقيق ان التجوز
في الاسناد وان قولهم رعى الغيث وسال الوادي وجرى الميزاب ايضا من هذا الباب
فحيث ينقطع النظر عن اشخاص القرية ويقتصر في النظر الى ما سكنها كائنا من كان فكانها
المسؤل الجامع فان النظر اليه وان كان السؤال عن الاشخاص وكذا الحال في
العير فان هذا الكلام انما يقع في مقام لا نظر الا الى العير فان الاشخاص الذين

رمتوهم بالسرقة عنوا انهم انهم حرقطون بالبعير ولا يعرف لهم سواه فكان السارق هو البعير وكذا اذا جرى
اذا كان النظر الى ما انبته الغيث من غير نظر الى خصوصية حشيش فكانه رعي الغيث وفي الميزاب
والوادي الغرض ليس المقصود الا التكلم عن حال المحلين فكان المحل هو الذي يسيل ولا يقع
الا انيا نزل المطر منزلة العدم لنكتة وتقتصر على نفس الميزاب والوادي والحاصل ان
ان استناد ما للحال الى المحل انما يقع في هذا المقام وقد يستعمل المحل ويراد منه ما حل
فيه على سبيل التجوز في الكلمة فلا فرق بين الموارد بخلاف الاول فانه يختلف باختلاف
الاحكام والمقامات وذلك كما شاع في السنة العرب في هذه الاعصار التعبير
عن اهل البلدة باسمها فيجمع في مقام ارادة الجمع فيقع عوام اهل جبل عامل وشام
لاهل المشهد الذي غلب في لسانهم على النجف او كربلاء لاهل ما يسمونه بالكاظمي
وهو البلد باعتبار كونه مشهد الامام وهذا فيه النفع قصر النظر في الشخص على هذه الحيثية
فكانه ليس الا هذا المكان وحيث خفي على كثير ممن صنف في البيان وقعوا
في تشويش عظيم وصدر عنهم ما يظهر فساده بالتأمل بما نبهناك عليه ومن هذا الباب
نسبة المجيء الى الرب في قوله تعالى وجاء ربك فان المجيء ظهور اثاره وشمول رحمته
او نزول عذابه ونفوذ حكمه بمنزلة مجيئه والمعنى انه يبلغ الامر يوم القيامة مبلغا لو كان
مستندا الى غيره من ذوي الاجسام لم ينفك عن مجيء من استند اليه واما صلاة ان
السماء عبارة عن اهله والارض عن اهلها والعدول عن لفظ العالم مع اختصاره
للتنصيص على عموم الحكم للجهتين وحيث لم يكن للمتكلم غرض لهما فعليه ان يفرد
اللفظين فيقول خالق السماء والارض واما اذا كان له نظر الى الافراد فلا يكون
الافراد

الافراد هو سبب مجيء الجمع كما في قولك لا تزوج الثيبات بل الابكار او سل العلماء او هذا المال للفقراء
فان الحكم مستوعب لجميع الافراد والغرض التسوية بينها بالتخصيص وان كان يستفاد من السرايات
في صورة الافراد ايضا لكون الشمول على البدل لا ينافي العموم بل هو ايضا نحو منه وليس هذا
من الانسداد كما توهمه بل هو بمنزلة قولك هذه الثلثة اختر واحدا منها فقولك تزوج
الابكار بمعنى ان الابكار لك ان تأخذ منها من غير فرق بين الواحدة والاكثر وبهذا
البيان يندفع التناقض في الاشياء ووجه انه حيث يختلف حال الجهتين في كون النظر
في احدهما الى نفس الجهة وفي الاخرى الى الخصوصيات فلا بد من الفرق بالجمع والافراد كما
في المقام فان هداية اهل السماء بالوحي والالهام فانهم تنورهم على وجه التفصيل فانه
لا فاعل لهدايتهم غيره عز وجل واما اهل الارض فهدايتهم بواسطة الانبياء وخلفائهم
فلم تنور بتغيرهم وان كان منتهى الامر اليه تعالى فان الفاعل له مراتب فالامر نحو من
التسبب والمباشرة نحو اخر ويختلف المباشر والسبب بالشدة والضعف فقد
يتمحض المباشر في الآلية فالسبب اقوى وان صح الاسناد الى الآلة كما في السم
ومن رسيفه او سيفه وكذا حفر البئر والالقاء فيه والحاصل ان الرسل من حيث
المغايرة الذاتية مستقل في الفاعلية وليس فعله مستندا اليه تعالى نعم من حيث انه لا
فعله مستند اليه بل الى اتحاد المنسوب عنه تنزيلا والاتحاد تنزيل عبارة
عن عدم التميز في المنزلة التي اليها سبقه وهو الصحيح للتجوز في المجازات ففي رجل
الشجاعة لا تميز بين المفترس والانسان من حيث تقتصر في النظر الى الحيثية و
لا يرى من المفترس الا الشجاعة فالانسان الشجاع عينه وكذا الامر في الحاتم الا

الا الجود و فی السلسلة الا انه تعالی فمن اتصف بهذه الصفة و دخل فی هذا العنوان فهو ذلك الشخص
الذی تحقق فی الحيثية المخصوصة لا ضمن الاسباب و التربات فيها فی الملاحظة فهذه منزلة لا فرق
بين ما فيها من الاشياء هی غاية الامر ان لها اصلا و تابعا فی لحاظ اخر و علی هذا المعنی يترتب
اثار كثيرة و امور عجيبة كالخط يتحد مع اللفظ و اللفظ مع المعنی بل الجلد و الغلاف مع
اللفظ بوسائط و كلما كان اقرب الی الكتب الاثار ازيد مما لم يكن كذلك فحيث انقطع
النظر عن الخصوصيات و لوحظ الامكان و الوجوب فلا فاعل الا الله و لا مفيض
الا الممكن هذا فی مرتبة الجمع و الاجمال و اما فی مرتبة التفصيل فلا ربط بين الاسباب
بل انما هو امور متباينة متغايرة و لكل واحد مرتبة تختص بها فاهل الارض و ان
استضاءت هدايتهم بما الله تعالی الا انه علی وجه الاجمال بمعنی انه منتهی الامر و اما فی
مرتبة التفصيل فلغيره فلذلك هداه اخر و الی هذا المعنی اشار بالتفصيل بين السماء
و الارض فی الاول و افرد الثانی و المعنی انه عز و جل نور اهل السماء علی التفصيل
لكل شخص من اهل العالم العلوی يستنير بالله و اما اهل الارض فهدايتهم و ان
استندت الی الله تعالی الا ان لهم هداة سوی الله فی مرتبة التفصيل و ملاحظة الخصوصيات
فالحاصل ان الله تعالی نور لاهل السماء تفصيلا و لاهل الارض جملة و حيث ان الهداية
المستندة اليه تعالی جملة لا بد من الاستناد الی غيره تفصيلا بحيث لا ينافی الجملة
و هذا لا يكون الا بكون المباشر منصوبا من قبله ليصح كون الله تعالی منتهی سلسلة
الهداة فدلت الاية علی ان لله تعالی نورا فی الارض و خليفة و عليه يهتدی به
الناس فالله نور العالم و الخليفة نور الله فی الارضين فتحصل مما ذكرنا

الامور

امور الاول ان المراد بالنور الهادی و الثانی ان المراد بالسماوات و الارض اهلها و الثالث
انه تعالی اراد فی الجمع و الافراد الدلالة علی ان له فی الارض خليفة فهذا المعنی هو اول الكلام بل هو الاصل
فيه و ما تقدم عليه توطئة له و من المعلوم ان التفسير بالرأی قد ورد النهی عنه فيما الحديث من فسر القرآن برأيه
و قال رسول الله صلی الله عليه و آله من فسر القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار و الاخبار عن اهل العصمة بهذا المعنی
فوق حد التواتر و الحاصل ان القرآن لا يعرفه الا من خوطب به فما تمكن من ارادة هذه المعانی
ليس من التفسير بالرأی بل يدل عليه نفس الكلام و يأتی بيان اهل البيت عليهم السلام الاول فكونه
بدلالة اللفظ قد ظهر مما مر و اما الروايات الدالة علی ان المراد فمنها ما رواه محمد بن يعقوب
عن علی بن محمد عن سهل بن زياد عن يعقوب بن يزيد عن العباس ابن هلال قال سألت الرضا عليه السلام
عن قول الله عز و جل الله نور السموات و الارض فقال هاد لاهل السموات و لاهل الارض
و فی رواية البرقی هدی من فی السموات و هدی من فی الارض و روی ابن يعقوب عن علی بن محمد
عن علی بن عباس عن علی بن حماد عن عمرو بن شمر عن جابر عن ابی جعفر عليه السلام قال ان رسول الله صلی الله عليه و آله وضع
العلم الذی كان عنده عند الوصی و هو قول الله تعالی الله نور السموات و الارض مثل نوره يقول انا
هادی السموات و الارض الرواية و روی ابن بابويه قال حدثنا ابراهيم بن هارون الهيتی
بمدينة السلام قال حدثنی محمد بن احمد بن ابی الثلج قال حدثنی الحسين بن ايوب عن الحسين بن سليمان عن محمد بن
هارون الدهقی عن الفضيل بن يسار قال قلت لابی عبد الله عليه السلام قال قلت لابی عبد الله عليه السلام
الله نور السموات و الارض قال كذلك الله عز و جل قال قلت مثل نوره قال محمد صلی الله عليه و آله
فدلت علی ان الفقرة الاولی معناها واضح و المراد به الذی استنفا منها حيث اجاب
لعدم التفسير و قوله عليه السلام كذلك الله عز و جل صريح فی وضوح معنی هذه الفقرة بل اصرح عبارة فی هذا

المعنى وفيه الكفاية وظهر الامر اش في الضمير في قول الرضا ع اما انه بمعنى الكلام مع قطع النظر
عن الروايات فلأن الهداية بمعنى التفسير بما لا يليق الا بذوي العقول واما تسبيح كل شيء بحمده
فهو مما لا يفقهه احد من هذا العالم كما هو صريح القرآن ومن هذا الباب قوله تعالى في سورة فصلت
ثم استوى الى السماء فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وقوله تعالى انا عرضنا
الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها فشمول الهداية لجميع
الاشياء في عالم لا نعلمه اختصاصها بذوي العقول انما يجب التفسير والكلام في تفسير
لا في البطون مع ان الانسب الاولى بالذكر هي الارض فلا وجه لتخصيص السماء والارض
باضافة النور اليهما لو كان المراد المعنى الاعم واما الثالث فالدليل عليه قوله تعالى مثل نوره
فانه لا يرتبط بما قبله الا على ما ذكرنا فان النور المذكور صريحا هو له ولم يتقدم ذكر نور الا بوجه
من الوجوه والمثل ليس له تعالى بل لنوره لا للنور هو له ولا يصح هذه الاضافة لان تكون
بيانية كما لا يخفى على من له خبرة بالادب لا والمطلع على استعمالات العرب والى هذا
انه عز من قائل حكم بان الله تعالى نور فلو لم يذكر سوى ذلك لعلم ان له نورا فقطع الكلام وصار
قوله مثل نوره آية مستقلة وكلاما اجنبيا عن قوله تعالى الله نور السموات فالارتباط يتوقف
على دلالة الكلام السابق على ان له نورا حتى يكون ضرب المثل له مرتبطا به مع ان صريح
بعض الروايات ان المثل ليس له تعالى واستدلال الامام ع بقوله تعالى ولا تضربوا لله
الامثال ويدل عليه ما عن الصحابة والتابعين في التفاسير من بعض القراءة كقراءة ابي
فانها لا تلائم الا ما ذكرناه فعن ابي انه كان يقرأ مثل نور من آمن به وعن ابن
عباس مثل نوره في قلب المؤمن وعن مقاتل انه قال مثله اي مثل نور الايمان

في قلب

في قلب محمد ص وقال جماعة من اهل السنة ان المراد من المشبه الرسول لانه المرشد ولانه تعالى قال في وصفه
وسراجا منيرا اذ به قال عطا واما ما عن ابي من ارجاع الضمير الى المؤمن لما حكي عنه فلا يلائم الا ما حققناه حيث
ان الضمير في الآية راجع الى اسمه تعالى قطعا ولا معنى لرجوعه الى غيره لعدم سبق ذكره لكن حيث كان ما دل عليه
قوله تعالى والارض نور المؤمن ونوره من اسمائه لان اهل الارض يهتدون به فهو نوره صح تفسيره
بنور المؤمن وان كان الضمير راجعا اليه تعالى فان لهذا النور اضافتين الاولى الى اهل الارض على
التفصيل كما انه تعالى الى اهل السماء كذلك والى اهل الارض على الاجمال والثانية اليه تعالى من حيث انه
من قبله والمدلول الاولي للكلام القسم الاول فهو مضاف اليه تعالى والى المؤمن وليس مراد
ابي ان الضمير راجع الى المؤمن واما الايمان فلانه ذكر لفظه في السابق ولم يعبر عنه بالنور وانما
النور عبارة عن اسمه تعالى فيما تقدم وان صح التعبير به عن الايمان وتخصيص المؤمن وما فيه من نور
الايمان ايضا لا يتم الا على ان في الارض خاصة لله نورا هو السبب للايمان فهو من اشعة
ذلك النور الحقيقي في الارض واما على مذهب من فسره بالرسول فالامر واضح والى هذا
ان التفسير لا يخلو عن احد الامور التي تقدم وشيء منها لا يتم الا على ما ذكرناه من تفسير فقرات
المثل بما فسره ما يناسبه لا يتم الا على ما ذكرناه كتفسير المشكاة بالصدر ونحوه فان المشبه
وفقراته لا ينطبق على جميع المذاهب الا على ما حققناه وبالجملة فلا اشكال في ان المشبه
ليس له سبحانه فهذا النور الذي ضرب له المثل غير النور المحمول عليه سبحانه تعالى ولو لم يكن
الكلام والا على علم لم يرتبط بعضه ببعض وفي تفسير النيشابوري رايت في كتب الشيعة
عن علي ع مرفوعا للقمر وجهان يضيء بها لاهل السموات والارضين وعلى الوجهين مكتوب
اتدرون ما كتابته فقالوا الله ورسوله اعلم فقال ع وجه السموات الله نور السموات

معنى من الشيء واقصى واقدني وقولهم فلان اشبل بني فلان وهؤلاء اماثل القوم مرجعه الى
الحكم بانطباق العنوان اللائق بالقوم على شخص او شيء من دقيقة شبه الرجل اذا ظهر فيه ما يليق
به من الفضل وغيره وتماثل من علته اي قرب الى الظهور ما كان يليق به من الصحة والاماثل
بمعنى الاقرب او امره واضح فظهر ان المعنى واحد ينطبق على جميع الموارد ومعنى قول علي ع وقد
سئل عن العالم العلوي فقال صور عارية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد تجلى لها
فاشرقت وطالعها فتلألأت فالقى في هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله وخلق الانسان
ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم والعمل فقد شابهت اوائل جواهر عللها فاذا اعتدل
مزاجها وفارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد وقوله ع في حديث كميل مات
خزائن الاموال والعلماء باقون ما بقي الدهر اعيانهم مفقودة وامثالهم في القلوب
موجودة وظهر ما ان قولهم مثلك لا يفعل كذا معناه ان الذي انطبق عليه ما يليق
بك من العنوان لا يفعل ما فعلت ومرجعه الى نفي المثلية عن الشخص فكانه قال انك
ما مثلت للمنافاة التامة بين ذلك العنوان وهذا الفعل وقد يبلغ ذلك
العنوان المعبّر عنه بالمثل بقع العين شانه من الملائكة فينزل انتفائه عن الشخص
اياه منزلة العدم قال الله في حق ابن نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح ومنه
قوله وان لم تفعل فما بلغت رسالته فقوله مثل الامير يحمل على الادهم و
الاشهب معناه ان من ينطبق عليه العنوان اللائق بالامارة يحسن الى الرعية
ويدفع الظلم عن المظلومين لان منصبه كونه كهفا وملاذا للرعية والمظلوم ومن لا
يعفو

لا يعفو عن الناس ولا يبالي بهم ليس اميرا وان اتصف بالامارة فان هذه الامارة كالعدم
ومنه يظهر معنى قوله تعالى ليس كمثله شيء فان المثل من ينطبق عليه ما يناسب وجوب الوجود
فنفي الشبيه عن واجب الوجود من حيث هو هو نفي غير خصوصية للشخص فالشبه لو كان الشيء فهو
ليس على ما ينبغي للواجب ان يكون عليه وفيه بيان السر الذي لاجله التشبيه له تعالى فانه تعالى وان
كان عين الوجود وليس له ماهية ووجود تركب منهما كما هو الحال في الممكنات فان الممكن
من حيث هو زوج تركيبي الا ان للوجود ايضا بحسب الاعتبار مفهوما ومصداقا وان لم
يكن من قبيل فردية الفرد للماهيات فان الوجود كلي والفرد فرد فكيف يكون له طبيعة وفرد
فالواجب يستحيل استناده الى غير حيثية الوجود لانه صرف الوجود ومحضه وبالجملة
فلا اشكال في صحة ما يقال من ان واجب الوجود كلي منحصر في الفرد على وجه وهذا المقدار
يكفي في اختلاف الاحكام وحيث ان الفرد قد يحكم عليه بحكم باعتبار خصوصياته وقد يحكم
عليه باعتبار الجامع والمقصود بيان ان استحالة وجود الشبيه مستندة الى وجوب
الوجود فما كان له شبيه ليس واجبا لا ان للمصداق المعين الذي هو رب العالمين
خصوصية لا يمكن ان يشبهه شيء باعتبار تلك الحيثية وفيه تنبيه على ما يكشف عن
التوحيد كشفا ضروريا فانه من القضايا التي قياساتها معها فان وجوب الوجود
لا يعقل الا فيما كان نفسه وجودا والذاتي لا يختلف ولا يتخلف ولما كان ماهيته عين
انيته فهو متمحض في الوحدة لان التعدد لا ينفك عن اختصاص كل بنحو من الوجود
وهذا ايضا في الوجوب ولكونه منتهى سلسلة الوجودات بل ليس واحدا وانما هو احد والاحد لم
يكن هو هو فشبه الشيء هو المشتمل على ما يلائمه وان لم يكن من نوعه بل وان

لم يشارکه في ذاته ولا عرض وانما اطلق عليه ما يليق به كالعرض فانه مشتمل على ما هو من صفات
الله من الجلالة ولهذا كثير من الاشياء فصار العرض من الوجه بمنزلة الله والنجوم لاهل الارض
سرج ومصابيح مع غاية المباينة بينهما في الذاتيات والعرضيات فالمثلية ليست من الامور
الاضافية كالشبه فلا يتوقف على امرين بل انما هو ملحوظ في نفسه فلهذا كان معنى مثل فلان
بالضم انه صار رجلا فاضلا فقد يكون الشخص في حد نفسه مثلا لنفسه وقد لا يكون مثلا بخلاف
المماثل فانه لا يصدق الا اذا كان اثنان مشتملين على الجهة اللائقة فالكاف ليست زائدة
ولا اشعار فيه بوجود شريك له تعالى وليس من باب نفي الشريك عنه بالاولوية كما توهموه
حيث لم يعرفوا معنى المثل وحسبوا ان معناه المماثل من حيث لا يشعرون فظهر ان ضرب
المثل عبارة عن ذكر ما يلائم الشيء ويناسبه في نحو وجه شبه بالنور الذي جعله خليفة
من الامر اللائق به المنطبق عليه بحيث لولاه لكن نوره نورا انما تشرع من المشكاة المشتملة
على المصباح المتصف بما ذكر في الآية هذا معنى المثل واما المشكاة فهي عبارة عما تمحض
في كونه وعاء للمصباح فالكوة حيث اعدت لذلك كانت مشكاة لا كون كل كوة غير
نافذة مشكاة كما توهم و القنديل والانبوبة ايضا تصدق المشكاة عليها وفي المقام
اريد بها احد الاخيرين كما يظهر من الاخبار فوجه الشبه ليس ما يناسب الاضاءة و
الاشراق بل انما هو ما يلائم تحمل المصباح وتوهم انه قلب وان المراد كمصباح في المشكاة
ناش عن عدم الخبرة بواضحات العربية وعدم ادراك اسرار التشبيه بالمشكاة فزعم
ان الغرض التوسل بمصباح في الكوة لتصوير النور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور

وهذا المسكين لم يتحقق ان التشبيه نوره بمصباح في الكوة لا محصل له مع ما فيه من معنى يتصور في بيان المعنى
والتحقيق ان المشبه به انما هو مثل المشكاة في المعنى والله اعلم ان ما هو نور في نفسه ومحض في الاضاءة
والاشراق عند الله تعالى ممحض في تحمل المصباح وهو تمام حيثيته اللائقة به بل تحمل المصباح في حقه
عين نوريته فاول حيثية تنشرع من النور من حيث هو نور في حق الخليفة عين تحمل المصباح وعنوان
المشكاتية وكون النورية عين المشكاتية بالنسبة الى المعنى الحقيقي بديهي الاستحالة لكنه
فرض صرف يكفي في ضرب المثل واما المشبه وهو نوره الذي هو محمد ص فالاظهر كما هو الآن المصباح علي ع
والنورية باعتبار النبوة وتبليغ الرسالات ولا شك ان بعد التوحيد اهم من تبليغ الولاية حتى لو فرض عدم
تبليغه صار كل دعوة وتبليغ بمنزلة العدم وهو صريح قوله تعالى وان لم تفعل فما بلغت رسالته بل
تبليغ التوحيد ايضا كالعدم حيث انه من شروطه وبالجملة لا اشكال في ان مقتضى كون مثل
النور كمثل المشكاة ان يتحد ما هو اظهر خواص النور مع ما هو اظهر خواص المشكاة فان التشبيه
وان لم يستلزم ذلك ولا ربط له بالاتحاد الا ان التمحض في الوعائية المأخوذة في المشبه به
لا يناسب التمحض في الاضاءة والاصالة المأخوذ في المشبه فمقتضى التشبيه في خصوص المقام
ان يكون التمحض في الاضاءة تشبيها بالتمحض في الدلالة للمصباح وتحمله ولا يعقل هذا الا
بان يكون الاشراق من حيث تحمل المصباح فيتحد الامران والامر في المشبه كذلك على ما
في اخبار اهل البيت ع من تفسير المصباح ولكنه لا يكاد ينطبق على غيره من الاحتمالات
التي ذكرها من الوجوه المشهورة بين العلماء ولكن المهم الآن تفسير الآية على وجه الاجمال
والتطبيق بمقام آخر قوله تعالى فيها مصباح لما كان منشأ انتزاع المثل المشبه به مشتملا
على قيود وليست المشكاة مع قطع النظر عنها صالحة لان ينتزع منها المثل المشبه به

فلا بد من بيانها فنقول كونها مشتملة على مصباح ومن المعلوم ان هذا امر زائد على كونها مشكواة مشكواة
والمصباح ما يرتفع به الظلام ومنه اطلاق الصبح على نور الشمس في اول مصادفته الليل فالشمس
مصباح حقيقة والمصابحة في الوجه من هذا الباب فانها تقابلها ما هو ظلمة في الوجه وحيث اعتبر
فيما تحمله المشكوة هذا المعنى خص بهذا التعبير والتعبير عن النور بالمشكواة بهذا الاعتبار فانها المناسبة
للمصباح وليس المقام مقام بيان درجة النور والا كان هذا التعبير تحقيرا لما تحمله المشكواة والحاصل
ان كونه مصباح الدجى لا ينافي كونه شمس الضحى والظرفية في منشأ انتزاع المشبه به واضحة واما
في المشبه فنظر الى دشتي وشئون مختلفة تظهر جميعها في الاخبار ونشير اليها في مقام بيان انطباق
المشبه به على المشبه فالمشكواة منه مقابل المصباح وعاء صرف مظلم في نفسه الا انها حال الاشتمال
على المصباح يطلق عليها المصباح بل على فانها ايضا اسم للاصباح كالانبوبة والنقيبة وان اختلفت
مراتب الادلية بالقرب والبعد من جانب الحقيقة الجمع من القدسين والانبوبة والنقيبة شيئا
واحدا فيطلق المصباح على الجمع من حيث المجموع ولا يخفى ان التخصيص الاتي تمم بالنور
وتنزيلهم منزلة الادهن منزلته الذي مرجعه الى انه نور وتخصيص ما في الخليفة بانه مصباح
اسرار عجيبة مع ان المصباح ايضا نور بل المشكواة ايضا مصباح نعم تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا فان فيه تحديدا ايضا في وجوب الوجود كما ان في اختيار الظرفية على سائر انحاء الربط
معاني عجيبة ومناسبات بديعة فان ربط المصباح بالمشكواة في المشبه على انحاء شتى
فانها من نور واحد والمصباح مشتق من نور المشكواة وهو تابع لرتبته ونازل منزلته واختيار
هذا النحو من الربط في المقام لامور كثيرة قوله تعالى المصباح في زجاجة قيد اخر للمشكواة
باعتبار تقييد المصباح والمعنى المنتزع منه ان المصباح يحيط به ما يحول بينه وبين ما

لطيفه

لطيفة من غير ان ينبغي من الاستصباح من تجاوز يده كما هو الحال في كثير من اقسام الزجاجة
الموضوعة على المصابيح وحيث كان المقصود التنبيه على ان المشبه به له حجبان فهو للمصباح زجاجة
مع انه في نفسه امر عظيم لا يوصف كما ان النور بالنسبة الى المصباح مشكواة مع انه في نفسه نور من
نحو كما قال تعالى الزجاجة كانها كوكب دري والكوكب الامر المتعين الجلي ومنه اطلاقه على الجبل
العظيم وبهذا الاعتبار يطلق على النجوم والدري من الدر وهو استمرار البركة والخير ومنه هو دره
فارسي والكوكب الدري على ما شهد به اهل الخبرة في لغة الكوكب العظيم وفي العدول عن الضمير الى الاسم
الظاهر في المقامين واختيار كان على الكاف والحمل الذاتي اسرار قوله تعالى يوقد يحتمل ان يكون
نعتا للمشكواة ومقتضى كونه فعلا مضارعا الدلالة على الاستمرار على وجه التجدد والمعنى ان المشكواة
مع انه وعى للمصباح لها صفة اخرى بلا خلطتها في نفسها وهي انها توقد على وجه الاستمرار
والحاصل ان المشبه وهو نوره له مشكواة مجمع بين امرين كونه وعاء في نفسه وحمله للمصباح والفاعل
في المشبه هو الله تعالى والمشبه به مجرد فرض غير واقع او صفة للمصباح او الزجاجة او الكوكب
قوله من شجرة مباركة زيتونة صفة للمشكواة والمعنى انها ثمرة شجرة مباركة زيتونة والشجرية
تفيد التنوع بل الاستحكام مع الاشتمال على النفس النامية والحسية وان اطلق عليه الشجر
الا انه تحقق بالنجم والغرد الاكمل كما في قوله تعالى مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت
وفرعها في السماء تؤتي اكلها كل حين والمبارك يقرب مفهومها من الميمون المقابل
للمشؤوم ومن المعلوم ان هذه صفة معتبرة في الشجر وفي المشبه كون ابراهيم عليه السلام حيث يلده
خاتم النبيين والائمة وغيرهم من الاولياء والانبياء والصلحاء واختصاصه بهذا النسل
اظهر شئون كونه مباركا فالمعنى انها الخليفة من صلب من الشجرة الملعونة في نسله

وهذه الشجرة لا تزال تثمر من عهد آدم الى الخاتم وهذا اصح كونهم مع دعوة الحسنى واما الزيتونية فاظهر
خواصها ان عمدة ما يحصل من ما كثيتها الدهن اذ الاصل فيه الاستصباح فالمعنى ان المشكوة
محققة في الاستعداد للاستصباح بما يخرج منه كالزيت المعتصر من الزيتون وهذا المعنى في المشبه
واضح فان الذرية الطاهرة كلها صفة للمصباح او للزجاجة او للكوكب وفي تعليقه بيوقد
اشكال فانه لا يحصل له في المشبه على ما يتضح انتهى وقوله تعالى لا شرقية ولا غربية تقييد آخر
للشجرة المثمرة للمشكوة او المصباح والمعنى ان الشجرة ليست على وجه الارض فانك قد عرفت
ان المشرق والمغرب قد يكونان عبارة عن وجه الارض كما ان الشام والارض يعبر بها عن جميع
العوالم فالمعنى ان الشجرة التي اعتبرت في المشبه به شجرة من صفاتها انها من العالم العلوي
لا انها في هذا العالم من الاشجار ولا ينافي هذا ما في الاخبار لجواز تعدد المعاني في مرتبة
التأويل وان لم يجز الاستعمال الا في واحد واما ما في ... في الروايات
فهو ان الشجرة لا اختصاص لها بباب الشرق ولا بباب الغرب وانما له اختصاص بغيرهما
وهذا في المشبه عبارة عن انه ليس يهوديا ولا نصرانيا واما التفسير بانها ليست
دعية ولا منكرة فهو ان الشجرة ليست بحيث يراها كل احد ولا بحيث لا يعرفه
احد فان ولد الزنا اذا كان دعيا هتك حجابه واشتهر امره وافتضح فهو شرقي
والذي لا اصل له ولا حسب ليس ممن يعرف فهو غربي وعلى هذا فهذه الفقرة
تحتمل معاني كل منها منطبق على ما في المشبه قوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه
نار قيد آخر للشجرة والمعنى ان الاستعداد ما في ثمرة هذه الشجرة للتوقد ليس من قبيل
الاستعداد ما تعارف من الزيت حيث ان الاستعداد على قسمين احدهما
بمجرد

بمجرد الانفعال وانه كان ناشئا عن الضعف وعدم الاستعداد بتفاوته الفاعل وهذا ...
من الاستعداد والاخر الترقي الى درجات لو تمت لا يستغني عن الفاعل كما ملكة الفنون فا
فكلما ازداد العالم علما بالفعل ازداد استعداده بالفعل ازداد استعداده لا الى تقييم بعد وهذا
هو الحال في كثير من الصفات كالشجاعة والسخاوة وما يضاهيهما وهذا في المشبه واضح فان النبي صلعم
ومن يقوم مقامه من الائمة في الترقي في مراتب الكمال بحيث يتم القرب الى الحجب كان ايمانه او يقول
قبل الوحي فالممكن يستحيل ان يكون واجبا لكنه يبلغ مقاما لا يعقل فوقه في الامكان مرتبة فينتهي في
الترقي الى اخر درجات الامكان وليس فوقه في الوجود الا الوجوب فيتحقق قوله تعالى يكاد
انه هذا الانتهاء في مراتب الامكان وعدم الوصول الى درجة الوجوب ما استمر ابدا
وقرب الزيت درجة الاستغناء عن النار في الوقود مستحيل فانه كلما ازداد حسنا وبهاء
ازداد صفاء وبهاء للاشتعال بالنار ويعبر عن غاية الاستعداد بالاشتعال برائحة
النار او برؤيته قوله تعالى نور على نور خبر اما عن الضمير الراجع الى الدرة فكانه قال بعد الفراغ
عن المثل انه نور على نور او ان المشكوة كلها او المصباح او الزجاجة او المصباح في المشكوة
او المصباح في الزجاجة كلها او بيان لقوله من شجرة فلو قرئ بفتح النون فالمعنى ان ما
اعتبر في المشبه به من كونه ثمرة الشجرة على وجه لا ينقطع بل اثمر على الشجرة المشبه به امام اثر
امام واذا قرئ بالضم فهو تعويض لما في المشبه ابتداء او معرضا عن المثل وخصوصيته قوله تعالى
يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس محصله ان المثل وان كان
مما لا يطلع عليه كل احد ويراه الا ان الهداية الى نوره لا يحصل بمجرد الاطلاع على المثل
فان الناس في الاطلاع على المثل سيان سواء ولا يختص به احد لكن الهداية الى النور

ومعرفته يختص من خصه به وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وقوله ص وانه بكل شيء عليم اشارة
الى ان ما اودعه الله في هذه الآية من الحكم والاسرار وضمنها من المعاني العجيبة مما لا يقدر عليه
الا هو فانه لا يحيط بها غيره ثم هذه جملة القول فيما اعتبر في المثل المشبه به على وجه الاجمال
واما المشبه فلا بد ان يكون ما ينطبق عليه جميع هذه الخصوصيات على التفصيل والا لم يشبه
مثل النور لمثل المشكواة المقيدة بهذه القيود في كل ما ذكر من المعاني مما لا ينطبق
عليه المثل فهو باطل قطعا ويتعين منها ما ينطبق عليه المثل فان من المسلم عدم خروج المشبه
عن الوجوه المذكورة ونذكر الان ما هو المراد قطعا على ما نظهر من الاخبار وتشهد عليه الآثار
فنقول المشكواة محمد ص الذي هو نور الله في الارضين وكل نور فهو من اشعته بل كل كمال
في كل موجود فهو من جهة قبول نبوته والاذعان بمنزلته والمصباح علي ع ومن حيث ان
تبليغ امامته والحث على ولايته اهم مما ارسل به وبعث لاجله كما هو صريح قوله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا وقوله تعالى وان لم تفعل فما
بلغت رسالته فكونه نورا عين كونه مشكواة فان حكمة تبليغ الولاية من اعظم شؤون
النبوة والرسالة فهو نور محض من حيث انه وعاء وظرف للمصباح فلو لم يكن مبعوثا الله
للدعوة على الولاية فكان ايضا نورا محضا فانه كونه كذلك انما هو بمعنى كونه هاديا فهذا
المعنى المستفاد من الآية الشريفة مجرد فرض لا يعقل وقوعه في الخارج بالنسبة الى المشبه
به وفي المشبه متحقق على اتم وجه يتصور واختيار هذه النسبة بين النبي ص والوصي في التمثيل
على ساير النسب للدلالة على ان قوام النبوة بهذه النسبة لا بساير النسب او لانها

الاصل

الاصل في الهداية وفي كون الوصي مصباحا دلالة على ان النبي ص وان كان نورا الا ان كشف الظلام
بالوصي فان الصبح وان كان عين نور الشمس الا انه لمصادمته الدجى اختص بكونه صبحا في هذا
الحال ومنه يظهر ما هو الاصل في بعث النبي ص كما يظهر من اختصاص الغدير باكمال الدين
واتمام النعمة وارتضاء الاسلام دينا ومن قوله وان لم تفعل فما بلغت وفي العدول عن التشبيه
بالمثل على المبالغة اعني ان الاصل ان يقول ثم شبه نوره كمثل مشكواة كما في كثير من الفقرات
فالمعنى ان تخصيص النبي ص بالهداية الى الوصي تشبيه بتخصيص المشكواة بتحمل المصباح كما ان شجاعة
زيد تشبه شجاعة الاسد ولكن في تشبيه زيد بالاسد معنى ليس في تشبيه الشجاعة بالشجاعة
وهذا المعنى اشد في قولك كانه هو وفوق ذلك ان يقال هو هو والزجاجة الحسن ان المعنى
ان نسبة الائمة الذين من نسل النبي ص والوصي الى هذا النور الذي هو المصباح نسبة
الزجاجة الى المصباح فانهم حفظة الدين وبهم يستمر ما حصلت من الهداية فيحولون بين
الشياطين وحزبهم وبين المصباح ليستضيء الناس بهذا المصباح من وراء الزجاجة ليستفاد
بالنور والزجاجة انما لم يوجب الازدياد فلا يمنع من الاستفاع وانما شانها الحفظ
وحيث انه اراد ان يشبه على مقاماتهم قال الزجاجة كانها كوكب دري فعظم شانهم
في مرتبة الزجاجية فانها تحمل للبحر والرسالة مع العدول من الضمير الى الاسم الظاهر
دلالة على ان كلا من المصباح والزجاجة لها حيثيتان ذاتيتان فعلي ع له هذه المنزلة
وهي كونه ابا الائمة ع وكونهم من ذريته الى يوم القيامة فيرثون ويحفظون علومه وآثاره
كما ان الائمة لشدة نورهم وعظم منزلتهم في حد انفسهم كادوا ان يشبه امرهم في الزجاجية
فكانهم كوكب دري لا زجاجة لمصباح مع عدم المنافاة بين الامرين

من الزجاجة مقوية للكوكبية وفي التعبير بكأن فائدة جليلة ودقيقة لا يكاد يتدرك فالكوكب
ان كان عبارة عن النجم المضيء الثاقب فالمعنى ان الزجاجة الظن الغالب زجاجة
من شيء مضيء وان كان عنوانا لمعنى العظيم المتعين الذي لا يخفى منافعه كما هو مقتضى اصل
الوضع فالمعنى ان الزجاجة لا يمكن توصيفها بلا حظها في نفسها وغاية ما يمكن تقريب
حقيقتها به ان يقال انها كوكب دري فالزجاجة تقربت من هذا العنوان تقريبا لا تحقيقا
ثم انه تم قيد المشكاة بانها توقد فالمثل منتزع من مشكاة متصفة بهذه الصفة
وهي كونها وقادة على وجه الاستمرار من جهته كما هو مقتضى المضارع الدال على
الاستمرار التجددي او قيد للمصباح او الزجاجة او الكوكب والمعنى على جميع
التقادير بالنسبة الى المشبه واضح ثم وصف المشكاة بانها من شجرة والمعنى
ان المشكاة ليس ما يختص بها زمانا فانها ثمرة شجرة طيبة اصلها ثابت و
فرعها في السماء واستمرار المشكاة باستمرار خلفاء النور الاول والكل فيهم
جهة المشكاتية وعلى تقدير ان يكون الوصف للمصباح او للزجاجة او الكوكب
فالامر في المشبه واضح واما كونه لغوا متعلقا بيوقد غلط صرف حيث ان
الوقود في المشبه من الله وابراهيم مولد للانوار لا منور وقوله تعالى زيتونة يحتمل ان
يكون وصفا سببيا للشجرة تسمية لها باسم ثمرتها وان يكون وصفا مستقلا للشجرة
بمعنى ان يكون الاصل ذا جهتين من احديهما شجرة وهي استمرار هذه الثمرة ومن الاخرى
ثمرة وهي الزيتون وهي كون الذرية الطاهرة بمنزلة المعتصر من الاصل فالذرية
بمنزلة

بمنزلة الزيت المعتصر من الزيتون وانطباق الوصف بلا شرقية ولا غربية على المشبه واضح
وقوله يكاد زيتها يضيء انطباقه على المشبه لا يحتاج الى البيان وكذا قوله نور على نور
على جميع التقادير والاظهر انه اعتبار عن النور الذي ضرب له شبه فبعده ما دل على
انه تعم في الارض نورا ضرب له شبه او لا وبعد الفراغ قال ان ذلك النور لا يزال
فانه كلما ذهب واحد ورثه اخر وهذا كان مستفادا من الشبه فهو تاكيد وان المعنى
ان المثل ربما يوهم المغايرة لاختصاص البعض بكونه مشكاة والاخر بكونه مصباحا
او زجاجة الا ان الكل انوار من الكل نور واحد فتبين به امران احدهما ان كلا
من المصباح والمشكاة والزجاجة نور والاخر ان الجميع نور واحد فان النور المختلف
البالغ للنهاية يعبر عنه بهذه العبارة وقوله تعالى في بيوت خبر اخر عن الضمير الراجع الى
النور والمعنى ان النور الذي هو الخليفة في بيوت قدر الله ان يعظم ويذكر فيها
اسمه بالغدو والاصال وهي الروضات فانهم هم فيها وظهور رفعة ما تم بعد ارتحالهم
عن هذه النشأة او رجعتهم لعدم الاقدار على اخفائهم وقتلهم والافتراء عليهم وقوله
رجال كشف للحجاب وتصريح بان المشكاة والمصباح والزجاجة رجال معصومون
فانا نرجع ما ذكر في الاية من الاوصاف الى العصمة وهذا المعنى انما يتبين ببيان
امور منها كون في البيوت مستقرا خبرا عما يرجع الى النور ومنها ان البيوت مشاهدهم
المقدسة لا غير ومنها ان الاوصاف المذكورة في الاية لا تنطبق الا على العصمة
اما الاول فلان غيره ما توهم فيه باطل فهو المتعين اما تعلقه بالمشكاة بان يكون
وصفا لها على ما توهمه جمع من المفسرين فلان فاته لا ينقطع عن المثل وكونه

كلاما مستانفا للدلول عليه بقوله ونضرب لهم الامثال فانه نص في الفراغ عن المثل
وقيوده ولا معنى لتقييد المثل بقيد آخر بعده مع ان تقييد المشبه به بكونه في البيوت
الموصوفة بتلك الاوصاف لا محصل له فان البيوت عندهم عبارة عن المساجد وكون
المشكوة في المساجد لا يزيدها حسنا ولا بهاء بل ليس شئ من الامكنة محلا للمشكوة في
المشكوة او المصباح واما كونه خبرا عن قوله رجال فاوضح فسادا فانه مع هذا الارتباط
له بالكلام السابق وهو ايضا في نفسه لا محصل له فان مفاده على ما توهمه بعض المفسرين
مع انه تعالى اخبر بعد ما تعرض لاحوال النور بان في المساجد رجالا يقيمون الصلوة
على التجارة والبيع ومثل هذا الكلام لا يصدر عن جاهل فكيف لسيدنا ان رب العالمين
واي حسن فيه حتى يكون اية واي فائدة في التعبير عن المساجد بهذه العبارات
واي ثمرة في هذا التفصيل في احوال المصلين واما على ما قلناه فهو كلام متصل يشهد
على انه كذلك قوله بعد ذلك والذين كفروا اعمالهم الاية فانه يكشف عن انه تعالى
وانه فرغ عن المثل الاول انه لم يعرض عن التعرض لاحوال النور فان قوله تعالى والذين
كفروا شروع في التعرض لما يقابل الانوار فهذا ايضا في الحقيقة بيان لما يرتبط
بانواره فهذا مثل للمغوين المضلين من اعداء الدين وحزب الشياطين واما
فائدته على ما قلنا لواضحة فان هذه عناية اخرى بالانوار حيث انه تعالى قدر الاهتداء
بهم والتبرك بقبورهم بعد مماتهم فان محصله انهم ع وان قدر الاهتداء بهم في
حيوة اتهم الا ان امرهم يظهر بعد مماتهم فيلتجاء الناس الى قبورهم ويتبعون

اثارهم ويتبرؤن من اعدائهم فهو بيان لكيفية هدايتهم وخلافتهم وضعف الكفر في جعلهم في الارض
بعد ما كانوا اليرثنه محدقين واما الثاني فلقوله تعالى اذن الله فانه لا يصح في المقام الا بمعنى التقدير
كما في قوله تعالى ما قطعتم من لينة او تركتموها قائمة على اصولها فباذن الله وقوله وما هم بضارين من
احد الا باذن الله وقوله تؤتي اكلها كل حين باذن ربها ومن هذا الباب توقف تاثير السحر على
اذنه تعالى الذي يظهر من اخبار كثيرة والى هذا اشار ان الاذن من مراتب القدر فانه قضاء وقدر
واذن واجل وكتاب على ما يظهر من الاخبار وغير هذا المعنى لا يناسب المقام فان التعظيم اما
مامور به شرعي منه واما الشرعي فالله فهو لغو صرف وتقصد التشريع والبدعة له حكم البدعة واما ذكر
اسم الله تعالى فهو جائز ومرخص فيه في جميع الامكنة ولا اختصاص للمساجد به ان تنبت مع هذا التقدير
لا يكفي بحيث اهم من كل مسجد لك رد ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
انى لاكره الصلوة في مساجدهم قال لا تكره فما من مسجد بني الا على قبر نبي او وصي نبي قتل
فاصاب تلك البقعة رشة من دمه فاحب الله ان يذكر فيها فادّ فيها الفريضة والنوافل
واقض ما فاتك في لا مانع من ان يكون المراد بها المساجد تنبت مع هذا انك مكان
اعم لهذا المعنى ليصدق عليه هذا العنوان لكن ينافيه ظاهر الاية الشريفة حيث انه خبر
عن النور انما دار الامر بين خصوصيات مواهم والايمان في مساكنهم وعدم دخول ساير المساجد
فيها واضح واما تفسيرها ببيوت الانبياء او المساجد في الاخبار فلا ينافي ما ذكرناه
على ما سيظهر انشاء مع ان في التعبير بالمساجد كان لا وجه للعدول عنه الى هذا الخطاب
واما مع تفسيرنا فهذا اخبار بالبيت ومقصده انه تعالى اراد ان تترتب هذه الآثار على
مواضع خزان الحكم المقدسة والمعبدية من جهة يستفاد من هذا وان الاهم في الاصل

مقابر فمن حيث ان بيوتهم صارت بهذه المثابة لا بمجرد الاكتساب بل لاستقرارهم
فيها لا الاستقرار في بعض الازمنة كما في دارهم بل الى الحشر فانهم يحشرون من قبورهم فهم
فيها ما دامت الدنيا وحيث ان هذه الجهات غير حاصلة الا في مساجدهم فهي المعتبر
بالقصر في الادلة لها ما تيم مساكنهم فانها لم تكن بهذه المثابة قطعا لا تشريعا ولا تكوينا
واما ابدانهم المقدسة فهي لو صح التعبير عنها بالبيوت ووقع في غير هذا المقام ايضا فلا تصح
في خصوص المقام وان بناء يرفع ويذكر للمفعول انما ينفي اختصاص شخص بالفعلين
والمعنى ان البيوت معابد للناس ولا مناسبة بين هذه الصفة وبين ابدانهم ورفع هذه
البيوت عبارة عن تعظيمها واما رفع الحوائج فيها الى الله فلا تصح لان يكون رفعا لها و
يحتمل ان يكون المراد الاسم النور الذي هو في البيت فان المحقق اسم الله عليهم شايع
في الاخبار وقوله يسبح بالبناء للمفعول نعت آخر للبيوت والمعنى ان تلك البيوت
لا تنبغي هذه المنزلة الا ان الناس يعبدون الله تعالى فيها بالغدو والآصال كما انهم
اتخذوا من مقام ابراهيم مصلى بهذا ايضا واحفظ هذه الآية على ما يظهر من بعض الاخبار
قوله رجال اخبار اخر عن الانوار وبيان وكشف والمعنى انهم رجال معصومون
فان المعنى ان شيئا ما سوى الله لا تلهيهم عن ذكر الله والمراد بهذا كونه تعالى نصب اعينهم
بحيث لا يفعلون الا ما يؤمرونه فان الذي يتبع الهوى ممن نسي الله وان كان ذاكرا
له بلسانه بل جارحة قلبه فانه بمنزلة العدم قال تعالى كذلك اتتك آياتنا فنسيتها
وكذلك اليوم تنسى ومثلها كثير في القرآن والاخبار فالذكر المعتد به انما هو الذي
شغل العبد حتى عن نفسه فانه الذي يليق بحبه والا فليس ذاكرا له تعالى حيث

انه

انه هو وتخصيص التجارة بالذكر من بين المعاملات من حيث انها الملهية غالب للناس وكذا البيع
فالنسبة بينهما عموم من وجه فهو من قبيل قوله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم
فان المعنى انه لا ينفع فيه شيء من الاشياء الا الايمان والملكات الحسنة وحيث ان المال والبنون
اعظم ما ينفع للانسان خصة بالذكر واكتفى بها عن البافية وكذا قوله تعالى مسه شراب ومنه شر وقوله
واقام الصلاة وايتاء الزكاة فنعم لما لا يلهيهم شيء مما سوى الله عنه الى افعال الجوارح التي امروا بها
فالمعنى انهم في جميع العبادات بمثابة لا يلهيهم شيء مما سوى الله عنها وذكر الصلاة والزكاة لانها العمدة
وهذا المعنى المصرح في قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيمون الصلاة ويؤتوا الزكاة
فان حصر المأمور به في جميع الكتب المنزلة بعد التوحيد في الصلاة والزكاة لانهما العمدة في العبادات
وهذا المعنى ما عن ابن عباس بالخلوص الطاعة لله تعالى وقوله يخافون يوما تتقلب فيه القلوب
والابصار فان المراد بهذا الخوف ما كان صادقا بان يترتب عليه الاثر المهم ومعه لا يعقل الا
ان يكون العبد كالميت بين يدي الغسال بالنسبة الى ربه وكيف لا وهو لا يغفل عنه
ويعرفه فهو حاضر ينظر اليه دائما وشاع في الآيات والاخبار بسبب الخوف عن لا يراقب
الله وتخصيص من يتقي الله بانه يخاف ويخشى والتعبير عن القيامة بهذا العنوان للاشارة
الى ان هؤلاء الرجال يخصون بعرفان ما هو الاقرب والابعد وانه لا نظر لهم الى الجزاء
وقد قال الله تعالى من اتى الله بقلب سليم فحيث ان هذا هو اليوم الذي حصل فيه ما في الصدور
وينكشف الغطاء وبالتقلب لا يبقى في القلوب والابصار اي النفوس شيء الا يظهر
ويترتب عليه الاثر عبر عنه بهذه العبارة وقد قيل في معنى التقلب امور واضحة

الفؤاد والتعبير عن النفس الناطقة باعتبار بعض مراتبها بالقلب وباعتبار بعض مراتبها بالصدر
وباعتبار اخر بالسمع والبصر شايع في الآيات قال فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب
التي في الصدور وقال تعالى لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك
اليوم حديد قوله ليجزي اللام فيه للعاقبة لا للغاية فان المجازات بالمساوي لا يصلح لان
يكون باعثا على العمل واما الاحسن بل الزيادة من الفضل فلا يمكن ان يكون باعثا على العمل
فان الزيادة تفضل لا جزاء والجزاء الاحسن ايضا تفضل فهو اخبار بانه تعالى يعامل
هؤلاء الابرار هذه المعاملة ويخصهم بهذه الكرامة واصرح منه قوله تعالى بعد ذلك والله
يرزق من يشاء بغير حساب والمعنى ان الذي شاء الله ان يرزقه يعطيه بلا تناهي
فالذي ظهر من التدبر في هذه الآيات ان المشاهد المقدسة مواضع انوار الله وخلفائه
ومن اعظم نعمائه انه رفع الموانع الى صلة في حيوتهم عن الاهتداء لهم بعد الممات
فما هو اللايق بتلك المشاهد يتحقق في الخارج من التعظيم والعبادة فيها
فهي مخصصة للعبادة بمشية الله كما ان الكعبة كذلك بل الذي يظهر بالتدبر في هذه
الآيات ان المشاهد هي الاصل في المعبدية فهي اولى من الكعبة بجميع الاحكام
ما عدا الاستقبال والحج والاحرام فان المصلحة في نفس هذه الاحكام واما الاحترام
فهو لما في المكان من الرفعة والمنزلة والانتساب الى الله تعالى وقد ظهر ان
نسبة هذه المشاهد الى الله اشد مراتب لا تتناهى وان العبادية بها اجل واعلى
هذا ما استفدناه من هذه الآيات بمقتضى القواعد اللفظية والشواهد الخارجية
من الآيات

من الآيات والاخبار لكن الاهتداء الى ما استفدناه من الاخبار بمكان من الغموض ولنتعرض
لبعض الاخبار على التفصيل ونشير الى ما تتميز به القشر من اللباب والماء من السراب فنقول
بعون الله ومشيته عن جابر بن عبد الله الانصاري قال دخلت الى مسجد الكوفة وامير المؤمنين عم
يكتب باصبعه ويتبسم فقلت له يا امير المؤمنين عم ما الذي يضحكك فقال عجبت لمن يقرأ
هذه الآية ولم يعرفها حق معرفتها فقلت له اي آية يا امير المؤمنين عم فقال قوله تعالى الله
نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة المشكوة محمد ص فيها مصباح انا المصباح في زجاجة
الزجاجة الحسن والحسين كانها كوكب دري وهو علي بن الحسين يوقد من شجرة مباركة محمد بن علي
زيتونة جعفر بن محمد لا شرقية موسى بن جعفر ولا غربية علي بن موسى الرضا عم يكاد زيتها
يضيء محمد بن علي ولو لم تمسسه نار علي بن محمد نور على نور الحسن بن علي يهدي الله لنوره من
يشاء القائم المهدي ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم ولا يخفى ان
تعجبه عن عدم معرفة القاري يدل على ان الآية الشريفة تدل على ما اراده الامام عم ولو
على وجه الاجمال وقد عرفت ان تشبيه مثل نور الله بالمشكوة نص في ان الاصل فيما
بعث نبينا ص الذي هو نور الله قطعا في الارض انما هو الدعوة الى نور اخر وذلك
لا يمكن ان يكون نبيا لانه الخاتم فهو الوصي والآيات الاخر معينة له كقوله اليوم
اكملت لكم دينكم الآية وقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الآية وغيرها من الآيات الدالة على
هذا المعنى وقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك بضميمة كون مثله ص كمثل
المشكوة وعلى هذا فكون امير المؤمنين عم هو المصباح ايضا في غاية الوضوح فظهر ان

تعجبه عن عدم تفطن الناس لمعنى الآية في محله ولو فرض عدم وضوح ارادة مجموعه من المشكوة
وعلى من المصباح واراد الشخص ان يعرف المراد فلا بد له ان يستكشفه بالتامل في الآيات
والاخبار فيظهر ما بيناه وبعد ما اتضح المقصود من المشكوة والمصباح ظهر ما ينطبق عليه الزجاجة
وهما الحسنان فانهما الحافظان للمصباح ومن ورائهما يستضاء به وحيث ان المصباحية باعتبار
كشف الظلام وهو تحقق في حق امير المؤمنين ع وظهر به امر ائمة الضلال في الجملة فهو مصباح وبقي
هذا المعنى محفوظا بالحسنين ع وحيث انتهى الامر الى علي بن الحسين استولى الباطل ولم يبق من الحق
الا ظاهر فهو ع اضائته من قبيل اضائة النجم في الليل الاظلم وحيث ان الجميع نور واحد كما يظهر
من الاخبار فلا باس بان يقال الزجاجة كانها كوكب دري فانها شيء واحد يختلف بها اي ل
فهذا النور مشكوة تارة ومصباح اخرى وزجاجة تارة وكوكب اخرى بل في حال واحد
له جميع هذه الشئون وعلى هذا فيكون الزجاجة زجاجة زمانه غير كونها كوكبا دريا
فالمعنى في المثل انك كنت ترى المصباح في زجاجة وبعد ما كنت تراه كذلك اذ تريها
صارت كوكبا دريا فهذا المعنى في المشبه به عبارة عن انتقال الامامة الى السجاد فان
المصباحية زالت في زمانه بالمرة كما قال ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج
يده لم يكد يريها لكنه كان اماما هاديا في الليل الاليل كالنجم الثاقب المضئ وان غابت
شمس ذالك الهداية فهو لعدم غيبة الضئ لا كالشمس بل كالكوكب فالكوكب
في المثل عبارة عما يقابل الشمس والقمر كما في قوله تع فلما جن عليه الليل راى كوكبا فلما
راى القمر بازغا والشمس بازغة وهذا منصرف الاطلاق والله هو اعلم والحاصل
ان الكوكب

ان الكوكب في الليل شعر الامام الذي ضعفه الناس ولم يتولد من السلطنة شيء كما في السجاد ع وبقي المصباحية
وان كان يتحقق في كل كوكب من الكواكب الا ان المصباحية الاصلية هي التي كانت في امير المؤمنين ع
وبهذا المعنى سلبت عنه وما ثبت له فان ائمة الضلال ازالوه عن مقامه وانطمست الانوار
واندرست الاثار الى ان انتهت النبوة الى الباقر ع فصار ما كان كوكبا مخمورة بحيث يوقد
لظهور اثار النبوة فيه وانتشار العلم منه وتجديده ما اندرس من الاثار فهو كانه ثمرة شجرة النبوة
فكانها هذا الاوان ثمرتها وعلى هذا الحين ان تكون من في شجرة تبعيضية فهو بيان للضمير المستتر
في يوقد كما في الزيارة السلام عليك من شهيد محتسب وعلى الاول فكلمة من نشوية والمعنى
ان هذا الذي توقد ناش من شجرة النبوة وعلى الثاني فالمعنى ان الذي يوقد شجرة مباركة فانها
اخضرت في اوانه واثمرت ما هو زيتونة وتجدد الذي في زمانيهما وظهرت الاثار وبقيت
الى زماننا هذا واما الصادق ع فظهر استحقاقه للخلافة في زمانه وانتشرت منه العلوم
ومع ذالك غصب حقه وازيل عن مقامه فشبه الزيتونة من حيث انه ثمرة بارزة
لشجرة النبوة مخصوصة لان يستضاء وما حصل فيه من روح الامامة من قبيل الزيت
الحاصل في الزيتون فهو ظهر ظهور الزيتونية على الشجرة لا ظهور المصباح في المشكاة
الى ان انتهى الامر الى الكاظم ع فصار لا شرقية وخفي الامر في زمانه واشتبه الامر
في اوانه حتى على اصحاب ابيه فافترقت الشيعة فرقا الى ان انتهى الامر الى الرضا ع
فهو لا غربية لظهور امره بعض الظهور وان لم يتم ذالك النور الا انه بقي خامدا
في زمانه واندرست اثار النبوة في اوانه وفي الجواد حتى باب حجة ع الى المسجد

رسول الله ص بعد موت ابيه وهو طفل فجاء الى المنبر ورقى منه درجة ثم نطق فقال انا محمد بن علي
الرضا ع انا الجواد انا العالم بانساب الناس فى الاصلاب انا اعلم بسرائركم وظواهركم وما انتم
صائرون اليه علم منحنا به قبل خلق الخلق اجمعين وبعد فناء السموات والارضين ولولا تظاهر اهل
الباطل ودولة اهل الضلال ووثوب اهل الشك لقلت قولا تعجب منه الاولون والآخرون
ثم وضع يده الشريفة على فيه وقال يا محمد اصمت كما صمت آباؤك من قبل وفى الكافى ان ابا الحسن محمد بن
علي الجواد استأذن عليه قوم من اهل النواحي من الشيعة فاذن لهم فدخلوا وسألوه فى مجلس واحد عن
ثلاثين الف مسألة فاجاب ع وله عشر سنين فالذي يظهر من الآثار انه ع اشرف امره على
الظهور على احد الوجهين المستفادين من هاتين الروايتين واما الهادي ع فهو الذي لم تمسسه نار
فلم يظهر شيء من الاسرار ولم يترتب عليه الآثار واما العسكري فهو اخر مراتب الظهور وهو نور
على نور فانه امام من امام الى انتهاء الامر الى خاتم النبيين وبعده يخفى هذا النور غاية الخفاء
فلا يهتدي اليه الا من خصه الله بهذه الكرامة كالنواب فى الغيبة الصغرى وغيرهم فيها
وفى الكبرى او فى زمان ظهوره فالمعنى ان هذا الامام المخصوص بكونه خليفة النبي ص و
عشرة من الائمة فهو نور على نور الى احد عشر بل اثنى عشر على تقدير دخول الصديقة
فى النور كما يظهر من كثير من الاخبار والامام المنتظر وان كان مخصوصا بهذا المعنى الا ان
العسكري اختص به فى من ظهر منهم فالمعنى ان هذا الامام له هذه الخاصية وهو انه نور
على نور من غير ان يكون عليه نور فان الخلافة الظاهرة انقطعت بعده واما النبي ص
فهو نور عليه نور وسائر الانوار نور على نور وعليه نور والعسكري ع نور على نور من غير ان يكون
عليه

عليه نور ظاهر مع ان كونه نورا على نور بمرتبة لا يشاركه غيره من الانوار او ان المعنى محصله ما ذكر ان
نور الله نور على نور من حيث ان هذا الكلام انما هو بعد الفراغ عن تفصيل الادلة نوع من الحجة بعد
التفصيل فهو دليل على انه خاتم الانوار فى مرتبة الظاهر فافهم واما الحجة ع فهو الذي لا يهتدي اليه
الا من اراد الله تعالى من له عناية به بخلاف غيره فان كل امام كان فى عصره كسائر الناس فيقولوا له
يهتدي صريح فى ان هذا الامر ليس باختيار الناس بل انما هو بفضل الله تعالى هذا وضبط هو فى
المشبه بعد ان ظهر انطباق المشبه به عليه على هذا التفصيل فان هذه الرواية دلت على ان
انطباق المشبه على سائر الائمة كانطباق المشكاة والمصباح فهو تفسير لدنا ولعل غاية الامر
انه بالنسبة الى غير المشكاة والمصباح ليس واضحا تقتضي من عدم التفطن له العجب فان
التعجب انما هو بالنسبة الى ما هو الاصل والعمدة وهو كونه ع مصباحا ولا يسع المقام
توضيح الحال فى كل فقرة بالنسبة الى كل واحد من الائمة ع وعن مدينة المعاجز وغيرها
نور السموات والارض محمد ص مثل نوره انها كمشكاة فاطمة فيها مصباح الحسن المصباح
فى الزجاجة الحسين الزجاجة كانها كوكب على بن الحسين دري محمد بن علي توقد
من شجرة مباركة جعفر بن محمد ع زيتونة موسى الكاظم لا شرقية ولا غربية على بن موسى
يكاد زيتها يضيء محمد التقي ولو لم تمسسه نار على النقي نور على نور الحسن العسكري يهدي الله
لنوره من يشاء القائم المهدي وفى هذه الرواية خلط كما فى كثير من الروايات وفى
بعض الروايات اعراض عن البيان واغلاط ولعل بحسب حال الراوي وفى
بعض اخر بعض لا ينافي فى المعنى الاول تترتب عليه فى انطباق الشك عليه بحسب الرتبة

بمعنى انه ابعد ولكنه مراد ايضا ولضيق المجال اعرضت عن التعرض للروايات على التفصيل
وما يمكن لصدده لا يتوقف على ازيد مما بيّنا فانه اتضح ان المشكوة والمصباح والزجاجة
لا تحتمل في المشبه غير النبي صـ والائمة ولا ينطبق انطباقا اوليا الا عليهم وغير هذا ليس
معنى للفظ ولو كان مرادا معنى فمع وجه تأويل لا تفسير بالذي تلقوه عن الائمة
معنى مجمل ثم فسروا باجتهادهم ففي مجمع البحرين قوله نور كمشكوة الآية ذهب اكثر
المفسرين انه نبينا محمد صـ فكانه قال مثل محمد صـ وهو المشكوة والمصباح قلبه والزجاجة
صدره شبهه بالكوكب الدري ثم رجع الى قلبه المشبه بالمصباح فقال يوقد هذا المصباح
من شجرة مباركة اي ابراهيم لان اكثر الانبياء من صلبه او شجرة الوحي لا شرقية
ولا غربية اي لا نصرانية ولا يهودية لان النصارى يصلون الى المشرق واليهود
الى المغرب يكاد اعلام النبوة تشهد له قبل ان يدعوا اليها انتهى فاخذ معنى
مجملا من المفسرين وهو ان النور محمد صـ ثم شرع في التفسير برايه واخذ بعض المفردات
من بعض الروايات مع ان الذي زعمه لا يرجع الى محصل وليس في بعضها في
الاخبار عين ولا اثر وكون اكثر الانبياء من صلب ابراهيم امر معلوم الا انه
لا ينافي كون الوقوف منه وانما هو مصحح لكون ابراهيم ع زيتونة اي شجرة
زيتون مع ان النور اذا كان محمد صـ فلا بد ان يكون له مثل تشبيه المشكوة
المشتملة على المصباح فالمعنى ان الجهة الظاهرة المقوية لكونه نورا ان له قلبا في
صدره والاول تشبيه المصباح والثاني في تشبيه الزجاجة وهو من نسل ابراهيم
لاكثر

كاكثر الانبياء ومثل هذا الكلام لا يليق بارذل المخلوقات فكيف يكون اية للنبوة وشهادة
اعلام النبوة قبل الدعوة لا شباهته له باستغفر والزيت عن النار وكانه اتبع في تفسير
اعداء اهل البيت ع واعرض عن اخبارهم وفي تفسير البيضاوي عن مقاتل انه قال اي مثل
نور الايمان في قلب محمد كمشكوة فيها مصباح فالمشكوة نظير صلب عبدالله والزجاجة نظير
جسد محمد والشجرة النبوة والرسالة انتهى فهو علم ان النور عبارة عن محمد صـ ولم يعرف كيف
ينطبق الآية عليه النور ليس عبارة عن الايمان في قلبه بل هو النور فان الايمان لا يشبه
شيء مثل المشكوة سيما اذا كان المشكوة صلب عبدالله فالمعنى ان الايمان الذي يشبه في صلب
عبدالله الذي فيه روح محمد صـ الذي في جسده وجسده يوقد من النبوة فان المشبه على كلا معنيي
محمد وصلب عبدالله وجسد محمد والرسالة فالاول هو النور والثاني في المشكوة والثالث
الزجاجة والرابع الشجرة ثم قال وقيل المشكوة نظير ابراهيم والزجاجة نظير اسماعيل
والمصباح نظير جسد محمد ثم قال وقيل المشكوة صدر محمد صـ والزجاجة قلبه والمصباح
ما في قلبه من الدين والشجرة ابراهيم يوقد من شجرة لقوله واتبعوا ملة ابراهيم
ومعنى لا شرقية ولا غربية ان ابراهيم لم يكن يصلي قبل المشرق كالنصارى
ولا قبل المغرب كاليهود بل كان يصلي قبل الكعبة وهي ما بين المشرق والمغرب
ومعنى يكاد زيتها يضيء ان نور محمد صـ يكاد يتبين الناس قبل ان يتكلم بالحكمة
قبل الوحي انتهى اما القول الثاني ففيه ما فيه من الخرافات واما الثالث فهو ليس بعيد
الا انه ايضا لا محصل له فان النور على هذا هو محمد ومن تشبيه صدره بالمشكوة وقلبه

بالزجاجة وما فيه من الدهن بالمصباح لا يحصل انه سئى وهذا المعنى اتضح من التعبير عنه بالنور
بل اقتبل ازيد من هذا الظهور بعد هذا التطويل كل بعد الخطاب بمحمد واما ارتباط مثله ابراهيم
فلا ربط له بالوقود منه بعد الوقود من بعده وابراهيم سبقته له لان الوقود منه بعد وقود
ابراهيم من بنياء والتعبير عن كونه مصليا الى الكعبة بهذا الكلام بعيد عن الاذهان
لا ثمرة له ولا حكمة فيه وقرب حال الزيت من الاشتعال وعن النار في الاضاءة
لا مناسبة بينه وبين ظهور نور محمد صلعم قبل ان تكلم فانه انما تكلم بالحكمة بالنسبة الى
نوره ليس كالنار بالنسبة الى الزيت وفي تفسير الرازي في كيفية التمثيل وان
المشبه اي شيء هو ذكر وجوها اذكرها على وجه الايجاز اولها قول جمهور المتكلمين
وهو ان المراد الهدى التي هي الآيات البينات وثانيها انه القرآن والوجهان
لا يخفى قبحهما وعدم صلوحهما لانطباق الآية عليهما فان النور المذكور في الآية
هو المتعلق لا نوره والذي استفدناه من تخصيص الارض بالافراد وهو ان
المباشر للهداية غيره تعالى لا ربط له والهدى هو المحمول عليه تعالى فان النور
المحمول عليه بهذا المعنى او الهادي لا معنى لاضافته اليه في هذا الكلام فانه هو
ولو سلم انه صحيح فالمثل على هذا الله تعالى فلا بد ان يكون فيه جهات شتى تنطبق
عليها فقرات المثل تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واما الآيات فهي وان
صح حمل النور عليها فان للهداية اسباب مترتبة والات كثيرة ووسائط
شتى والجميع انوار الا انه في الآية حمل عليه تعالى فهو النور المذكور لا الآيات

فلو كان

فلو كان المثل للآيات لم يرتبط بما قبله مع ان الخصوصيات المعتبرة في المثل لا تنطبق على الآيات
بوجه من الوجوه واما القرآن فانه المتضح الا انه ايضا غير مذكور مع ان قوله نوره باشتماله على
الاضافة يقرب عن الهدى والخصوصيات لا تنطبق على القرآن قال الرازي وثالثها انه الرسول
لانه المرشد لانه تعالى قال في وصفه وسراجا منيرا وهو قول عطاء وهذا هو الوجه الصحيح ثم قال ورابعها
ان المراد منه ما في قلب المؤمنين من معرفة الله ومعرفة الشرائع ويدل عليه انه تعالى وصف الايمان بانه
نور والكفر بانه ظلمة فقال افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال تعالى ليخرج الناس من
الظلمات الى النور وهو قول ابي بن كعب وابن عباس قال ابي مثل نور المؤمن وهكذا كان يقرء
وقيل انه كان يقرء مثل نور من آمن به وقال ابن عباس مثل نوره في قلب المؤمن انتهى
وهذا الكذب محض وغلط صرف فان ابيا وابن عباس منزهان عن مثل هذا الغلط وانما مرادهما
ان المراد به من يهدي المؤمنين من الانبياء وخلفائه المعصومين فان خليفة الله نوره ونور
المؤمنين فانه رجع الضمير الى الله في الآية واضح ومع ذلك فكون المثل لنور المؤمنين
باعتبار تصادق العنوانين وحيث ان الرازي اعجمي لا يميز هذا النور حمله برايه الفاسد
وظنه الخبيث على ما ذكره ولم يتصور انه لا ينطبق عليه المثل بل الكلام لا ينتظم
وهو على ما يراه غلط في غلط لا يرتبط بعضه ببعض ولا يرجع الى محصل تعالى عما يقول
الظالمون وجواز اطلاق النور على الايمان لا يحتاج الى اثبات ولكنه لا ينفع في
المقام ثم نقل عن الشيخ الرئيس وجها سادسا لا دخل له بالتفسير وعن بعض الصوفية
وجها سابعا ثم قال وثامنها قال مقاتل مثل نوره اي مثل نور الايمان في قلب محمد

كمشكاة فيها مصباح فالمشكاة نظير صلب عبد الله عم والزجاجة نظير جسد محمد والمصباح نظير الايمان
في قلب محمد او نظير النبوة في قلبه وهذا ايضا غلط وخلط فان مقابل سبحانه ان النور محمد وبا جتهاده
الفاسد حمله على ما في قلبه من الايمان ولم يتحقق انه اذا كان النور عبارة عن ايمان النبي صم فلا يلائمه
بالمشكاة فكيف يكون مثله مثل المشكاة مع ان صلب عبد الله لا وجه لكونه مشكاة ايمان النبي صم
واذا كان النور هو المشبه والتشبيه بين المشكاة وصلب عبد الله فلا معنى لقوله مثل نوره
كمشكاة فيكون المصباح عبارة عن الايمان لا معنى له بعد ان كان النور هو المشبه ثم قال وثامنها
قال قوم المشكاة نظير ابراهيم والزجاجة نظير اسمعيل والمصباح نظير جسد محمد والشجرة النبوة
والرسالة وفيه ان النور على هذا هو ابراهيم والمعنى ان ابراهيم الذي هو نور الله قوام نور نبيه
ونبوته لكونه حاملا لمحمد حيث انه من ذريته لا دخل لنبوته ولكونه ناديا وتشبيه اسمعيل بالزجاجة
من حيث كون نبينا صم في صلبه لا وجه له بل انما هو من هذه الجهة كغيره من ابائه فصلب
عبد الله اقرب الى هذا المعنى على تقدير صحته ولا معنى لسائر الخصوصيات ولا وجه على هذا
لهذا الاجمال والتطويل ثم قال وعاشرها ان قوله مثل نوره يرجع الى المؤمنين وهو
قول ابي بن كعب وكان يقرأها مثل نور المؤمن وهو قول سعيد بن جبير والضحاك ثم قال
وقال كعب الاحبار المراد من الزيت نور محمد صم اي يكاد نوره يتبين للناس قبل ان
يتكلم وقال الضحاك يكاد محمد يتكلم بالحكمة قبل الوحي انتهى اقول اما ما حكاه اولا فهو ما ذكره في
الوجه الرابع وقد عرفت حاله واما ما عن كعب في تفسير يكاد زيتها يضيء وما عن الضحاك
فقد عرفت انها لا يليق بحمل المعنى الحقيقي من البعض ما قيل في تفسير هذه الآية ويظهر

حال

حال سائر الاقوال من انها صريحة خلاف ما ذكرناه فظهر ان المشبه هو نبينا صم واما كون المشكاة فاطمة
كما يظهر من كثير من الاخبار فهو ايضا وجه اخر للاية فان النور حقيقة هو الزهراء والائمة من ولدها
فالجميع واحد والتعدد في الجهة ويظهر الاول في بابه بل فيه اثر وبعض اخبارنا على ما فهم
لضعف الراوي وفي بعض اخر خلط من الروايات وهي كثيرة عند الله يعني التعرض لها نعم اخرى حال
فلا اشكال في ارادة النبي صم والائمة من الاية وفي البيوت خبر عن النور واليه ينظر ما في تفسير
علي بن ابراهيم قال حدثني ابي عن عبد الله بن جندب قال كتبت الى عبد الله بن جندب قال كتبت الى
ابي الحسن الرضا عم اسئله عن تفسير هذه الاية يعني قوله الله نور السموات والارض فذكر في تفسيرها اشياء
في كتب الله المشكاة والمشكاة في القنديل فنحن المشكاة وفي اخر الرواية والدليل على ان هذا مثل
لهم قوله تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له بالغدو والاصال الى قوله بغير حساب
وقد مر من مايوضح كونه دليلا على انه مثل لهم ولا يخفى ان حمل المشكاة عبارة عنهم لا ينافي
ما فسرنا به الاية ودلت عليه بعض الروايات فان الاية لها معاني كثيرة والاقرب من
الجميع هو التفسير وهو الذي ذكرنا ولكنا لم نبعد من اللفظ فيشاركه في كونه تفسيرا وما بعد عنه
فهو تاويل والجميع مقصود للكلام من غير ان يستعمل اللفظ في معنى وقد اشتهرت
في تفسير اهل السنة حكاية القول بان المراد بها المساجد التي بناها نبي من الانبياء الى
وهو اربع مساجد الكعبة بناها ابراهيم واسمعيل ع ومسجد المدينة ومسجد قبا الذي اسس
على التقوى بناهما رسول الله صم والموجب لهذا الجمع التعميم بين ما يدل على ارادة المساجد منها
وما دل على ارادة بيوت الانبياء صم ومن المعلوم ان اعتبار هذه الخصوصية على ما يردون

لا يحصل له فان كون المشكواة في هذه المواضع بالخصوص او عبادة الرجال فيها لا يتعلق باقباره
غرض وما دل من الروايات على انها بيوت الانبياء والرسل والحكماء والائمة الهداة او خصوص
بيوت النبي صلعم وكون بيت علي عم وفاطمة منها او خصوص بيوت محمد صلعم ثم بيوت علي او بيوت
ال محمد صلعم انما يدل على ان البيوت لابد ان ينطبق عليها هذا العنوان وهو التمحض في الانتساب
الى خلفائه ولا ينافي كون المراد خصوص مشاهد النبي صلعم والائمة فان الوصف ليس عنوانا
وانما المقصود اتصاف هذه البيوت بهذه الصفة لاخراج الامكنة الفاقدة لها وكون بيت
علي وفاطمة منها لا يدل الا لكفاية الانتساب اليها في المقام من غير ان يكون الحكم عاما
لمسكنهما حال الحيوة وعن ابن عباس انه قال كنت في مسجد رسول الله صلعم وقد قرء القاري في بيوت
اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والاصال فقلت يا رسول الله ما البيوت
فقال بيوت الانبياء واومى بيده الى بيت فاطمة الزهراء ابنته فهذه الرواية تدل
على ان البيوت المنتسبة الى الانبياء خصوص ما انتسب اليها فان الحكم لها ولابنيها وبعلها
وبنيها فان مشاهدهم تختص بهذا الحكم وارادة الائمة عم من البيوت كما يظهر من بعض
الروايات وجه اخر لا ينافي ما استفدناه كما في قوله ان اول بيت وضع للناس
للذي ببكة فانه مأول اليهم ومن الغريب ان المفسرين يتفوهون بما لا يتعقلون فانهم
يطبقون في هذه الاية على هذه الطريقة حيث ان ما يقولون فيها لا يمكن ان يكون
له محصل واعجب من ذلك سلوك اصحابنا ايضا مسلكهم كما رايت من الطبرسي
ونحن نتعرض لما في مجمع البيان ليكون انموذجا لغيره ففيه المعنى الله نور السموات

والارض

والارض اختلف في معناه على وجوه احدها الله هادي اهل السموات والارض الى ما فيه مصالحهم عن
ابن عباس والثاني الله منور السموات والارض بالشمس والقمر عن الحسن وابي العالية والضحاك والثالث
مزين السموات بالملائكة ومزين الارض بالانبياء والعلماء عن ابي بن كعب وانما ورد النور في صفته تع
لان كل نفع واحسان وانعام منه وهذا كما يقال فلان رحمة وفلان عذاب اذا اكثر فعل ذلك
منه اما الوجه الاول المحكي عن ابن عباس فهو الحق الذي لا ريب فيه لانطباقه على الموازين
وشهادة كلمات اهل العصمة به واما ما في الحكاية وعد عليه فهو غلط واضح فان النور بمعناه
الحقيقي الثابت للشمس والقمر لا يصح حمله على الله تع وكونه مخلوقا له لا يصح حمله عليه والا لجاز حمل
كل من المخلوقات عليه جلاله ذاتيا تع عما يقولون انه لو فرض مع ان هذا النور انما هو في الارض لا
في السما بين الهواء ايضا لا يتاثر به الا بمقدار ما يصل اليه اثر الانعكاس من الارض فهو غلط
في غلط مع ان كلام الباري عنه ولا يليق نسبة الله تع اليه واما الثالث فيقرب منه الثاني في
في كونه من الخرافات فان الزينة ليست من ظهور خواص النور ليصح التجوز باعتبارها وانما خاصته
النور البروز والظهور وكشف الحجاب ودفع الظلمة فليست الزينة من حيث هي علاقة
مصححة للاطلاق من حيث ان الانبياء والعلماء هداة الى الحق ويخرجون الناس من الظلمات
الى النور وبهذا الاعتبار تزيين الارض بهم لا ان كما تزيين الارض به هو نوره فهذا
المعنى اجتهاد فاسد في كلام ابي لما اتفق عن غيره في كلمات الاخر واما ما زعمه من جواز كونه
بمعنى الفاعل كما الهادي والمنور والمزين فغلط معروف حيث انه لا علاقة بين المصدر
واسم الفاعل كما اذ المفعول نعم قد يراد في الحدث المفعول او الفاعل في مورد خاص كما في

الخلق والمخلوق حيث ان الايجاد عين الوجود والاختلاف انما هو بالاعتبار وربما به المظهر الذي هو
الهادي ومعدن الطهارة الطاهر المطهر لان فعول اسم آلة ولا هو بمعنى الطاهر المطهر بل بمعنى
معدن الحدث كالوقود والصبور بمعنى معدن الوقادة والصبر وغفلتهم عن هذا المعنى اوقعهم
في كثير من المقامات في الاغلاط واما ما المنسب بخلاف ربطه بالمقام ثم قال مثل نوره فيه
وجوه احدها ان المعنى مثل نور الله الذي يهدي به المؤمنين وهو الايمان في قلوبهم عن ابي بن كعب
والضحاك وكان ابي يقرء مثل نور من آمن به والثاني مثل نوره الذي هو القرآن في القلب
عن ابن عباس والحسن وزيد بن اسلم انتهى اما الاول فهو افتراء على ابي باجتهاد
النقلة وقد بيناه وقوله نور الله الذي يهدي به المؤمنين تحقيق جديد واجتهاد
مزيد فان الايمان عين الاهتداء لا ما يهتدى به وقرائته ابي كثيرا ما كان مع
التفسير لان الآية عنده وفي مصحفه على هذه الكيفية فلا بد ان يكون هذا مثل
نوره مع وضوح رجوع الضمير الى الله تعالى فنوره الذي ضرب له المثل له عنوانان احدهما
نور الله والآخر نور المؤمنين ومن المعلوم ان خليفة الله في الارض هكذا فانه نور
المؤمنين ونور من آمن به وقد خفي هذا المعنى على النقلة فرموه بما ترى مع ان
النبي صلعم كان يؤمر من قبل الله بان يقرء عليه بعض الآيات ويخصه بالاعلام
بها واما الوجه الثاني فنسبته الى ابن عباس فاسدة وهو خطأ وهذا الذي صح
نقله عنه ما حكاه الرازي فانه نسب اليه ما ذهب اليه ابي بن كعب ولا يبعد
ان يكون نسبته الى غيره ايضا خطأ وقد بينا سابقا فساد هذا الوجه في نفسه
ثم قال

ثم قال والثالث انه عنى بالنور محمدا واضاف الى نفسه تشريفا له عن كعب وسعيد بن جبير
فالمعنى مثل محمد رسول الله وقد عرفت ان هذا هو الوجه الصحيح بل الاولى لان لا معنى لها الا ان
يرجع اليه بلا ريب في رجوع الاول اليه ثم قال الرابع ان نوره سبحانه الادلة الدالة على
توحيده وعدله التي هي في الظهور والوضوح مثل النور عن ابي مسلم والخامس ان النور هذه
الطاعة اي مثل طاعة الله في قلب المؤمن عن ابن عباس في رواية اخرى انتهى وفساد المعنيين
غني عن البيان وانظر الى ما عن ابن عباس كيف يختلف باختلاف الافهام فنور
المؤمن ومن آمن به الذي هو نور الله اي الخليفة تارة صار ايمانا واخرى قرآنا في قلبه
ومرة اخرى طاعة في قلبه ثم قال المشكاة فيها مصباح المشكاة اي الكوة في الحائط
يوضع عليها زجاجة ثم يكون المصباح خلف تلك الزجاجة ويكون للكوة باب آخر
يوضع المصباح فيه وقيل المشكاة عمود القنديل الذي فيه الفتيلة وهو مثل الكوة
والمصباح السراج وقيل المشكاة القنديل والمصباح الفتيلة عن مجاهد انتهى
وفيه ان هذا النسج غريب ومعنى عجيب لا يعين بشهد اللغة ولا اثر له في الاخبار فهو جمع
بين ما سمعه في معنى المفردات وبين ما رآه من الخصوصيات في الآية فجعله تفسيرا
برايه ولم يتفطن انه لا يناسب المقام ولا يليق بكلام الملك العلام فان وضع
الزجاجة على الكوة واشتمالها على باب آخر يوضع المصباح فيه وراء الزجاجة ليس مأخوذا
في مفهوم المشكاة ولا مستفادا من الآية فان المشكاة عبارة عما اعد لوضع المصباح
فيه والكوة الغير النافذة كثيرا ما كانت تعد لهذا المعنى فما كان متعارفا عند العرب

من اتخذ كوة غير نافذة في الحائط يوضع المصباح فيه مصداق من مصاديق المشكاة كما ان القنديل
مصداق آخر له وأما ما تخيله فهو معنى جديد لا ربط له بمعنى المشكاة وأما كون المصباح في
الزجاجة في الآية فليس بهذا المعنى بل الزجاجة اما عين المشكاة كما يستفاد من بعض
الأخبار وأما غيرها ولكنه وعاء للمصباح والمشكاة وعاء لهما ومن الغرائب انه اختار
الكوة في الآية من بين المصاديق مع ان غيرها ابين شأنه وأوسع ويرى ان الى اختاروا
غيرها وقد عرفت ان الكوة من حيث هي ليس لها شأن يشبه مثل نوره ثم قال
المصباح في زجاجة اي ذلك السراج في زجاجة وفائدة اختصاص الزجاج بالذكر
انه اصفى الجواهر فالمصباح فيه اضوء انتهى وفيه ان للدلالة على شدة الضوء
اسباب قوية وعدة وجوه واضحة ولا يبلغ كون السراج في الزجاجة في تأثيره في شدة
الاضاءة درجة الأدنى من تلك الأسباب مع انه لا يستلزم ذلك خصوصا على
ما فرضه من وضع المصباح في الكوة وليت شعري من اين اعتبر كون الكوة مشتملة
على باب غير محل وضع الزجاجة مع ان عدم النفوذ امر اعتبروه في الكوة
التي هي مشكاة والحاصل ان ما يوضع في الكوة بهذه الكيفية اضعف شيء في مرتبة الاضاءة
وقد عرفت ان هذه الخصوصيات ملغاة في المشبه به وانه مجرد فرض فلا ينافي كون
المشكاة اعظم من تلك الأفلاك والمصباح ما هو اعظم منه بمراتب واشد ضوءا
من الشمس بالانتهاء اي فان المناط في المصباحية كشف الظلام والسراج المتعارف
وما يناسبه من المشكاة ليس اصلا في معنى الكلمة بل انما هو مصداق اتفق كونه

كب

كب ولهذا اطلق المصابيح على النجوم في القرآن بل الشمس هو انما ظهر في المصباحية فان الصبح هو
ضوء الشمس فهو في اول ظهوره مصباح والحاصل ان المقصود اخذ شيء من المشكاة
المشتملة على المصباح لتشبيه مثل نوره به وان الاليق من جميع الجهات لخليفته في الارض
هذه الجهة واين الكوة وما يوضع فيها السراج عن هذا المقام فالمشبه به وان كان مشكاة الله
انه لا يجب ان يكون واقعا في الخارج او ممكنا بل يمكن اعتبار عدم كونه في هذا العالم
كما في الشجرة حيث اعتبر عدم كونها شرقية ولا غربية نظرا الى فائدة اعتبار كون
المصباح في الزجاجة التشبيه على اشتمال النور على هذه الخصوصية وهو ان لعلي ع
من الحفظ ما ظهر منه من النور الكاشف للظلام وبالجملة اقتضت الحكمة ابانة النور
من حيث يخفى على اعداء الدين فجمع له بين الامرين من الكتمان والابانة على
اتم وجه يتصور فاعتبر في المثل خصوصيات لا ينطبق على غيرهم ولا يمكن ان تنطبق
الا بعد الاطلاع على هذه الخصوصيات وتنبه عالم به فهو قبل البيان لا يمكن
الاطلاع عليه وبعده يعلم كل احد بانه الحق وان المراد ليس غيرهم فالفائدة
في كل ما يعتبر في المثل المشبه به ليست الا تحقق ما يشهد في المشبه وهذا اهم
المقصود لا ما توهموه ثم قال الزجاجة كأنها كوكب دري اي تلك الزجاجة مثل الكوكب
العظيم المضيء الذي يشبه الدر في صفائه ونوره وشفافته واذا جعلته من الدرء
الدفع فمعناه انه المندفع الرفع الواقع في الانقضاض ويكون ذلك اقوى لضوئه
انتهى وفيه ان التشبيه اما الى المعنى الاصح الموجود في قوله لله دره ودر اللبن

فالى صدق العظمة والتعيين على تقدير كون الكوكب النجم فيفيد الاضاءة والا فالتعيين والعظمة
وكثرة النفع خاصة على ما بيناه سابقا وان كانت التشبيه المعنى الاسمى الذي حصل
للجواهر بالغلبة فلا يفيد الا المشابهة بها في العزة والبهاء فالجمع بين العظمة وخاصية الا
في هذه التشبيه خطاء واضح والمعنى الاخير فاده فى الوضوح لمكان اغنى عن البيان
ثم قال ويوقد من شجرة مباركة اي يشتعل ذلك السراج من دهن شجرة مباركة وفيه ان
الاشتعال من النار لا من الدهن وانما يستمد السراج من الدهن فهو مادة له لا انه
موجب للاشتعال وقد تبع في هذا التوهم اكثر المفسرين وهو واضح الفساد ثم قال
زيتونة اراد الشجرة المباركة الزيتون لان فيها انواع المنافع فان الزيت
يسرج به وهو ادام ودهان ودباغ ويوقد لحطبه وثفله ويغسل برماده الابريسم
ولا يحتاج في استخراج دهنه الى عصار وقيل انه خص الزيتونة لان دهنها اصفى
واضوء وقيل لانها اول شجرة نبتت في الدنيا بعد الطوفان وقيل لانها بارك
فيها سبعون نبيا منهم ابراهيم فلذا سميت مباركة انتهى وفيه ان كثيرا من
الاشياء اكثر نفعا منها كما لا يخفى فلا اختصاص لها وصفاء الدهن لا ربط له
بالمقام والاضاءة بالنار لا تدور مدار الصفا فهل يخفى ان الكبريت اسرع
اشتعالا من كل شيء بالنار وان كان في الغلظة والكثافة والعفونة بمكان
وكونها اول شجرة ايضا لا ربط له بالمقام بل المباركة تقابلها المشومة المشتملة على
النحوسة فالمعتبر في المشبه به ان يكون من شجرة سعد لا نحوسة فيها بل فيها السعادة
والبركة

والبركة وهذا المعنى في المشبه باعتبار ان ابراهيم في ذريته البركة فجميع الخيرات والبركات في ذريته
الطاهرة فان اكثر الانبياء من ذريته والبقية غالبا اشراف الناس فهم غيوث الملهوفين
وملجأ المساكين وامان الخائفين وحيث ان اكثر الانبياء من ذريته وانه كجيب اصل الخلقة
وطينته في كمال الاستعداد لافاضة نور النبوة عليه فيشبه الزيت المستعد للانفعال بالنار فيضيء
دهنه ويرتفع به الظلام بل النار لا يستضاء بها الا بواسطة الزيت وما في منزلته من الاجسام
وهذا وجه اخر للتشبيه ثم قال لا شرقية ولا غربية اي لا يفيء عليها ظل شرق ولا غرب
فهي ضاحية الشمس لا يظلها جبل ولا شجر ولا كهف فزيتها يكون اصفى عن ابن عباس
والكلبي وقتادة فمعنى هذا الكون انها ليست شرقية لا يصيبها الشمس اذا غربت [illegible]
الجهات فهذا انه دليلان على ثبوت الحكم لكل حجر او ترابها من الكعبة بل نقول
ان هذا الحكم ليس حكما تعبديا بل انما هو ما يستقل العقل به بعد ثبوت امرين في الشريعة
احدهما شدة العناية بهذه البقاع المطهرة والثاني شدة سعفوفية هذه الحالة
ومن هذه الجهة لم يتامل الاصحاب في الحكم بوجوب حفظ المصاحف والمشاهد
من النجاسات ووجوب البدار الى ازالتها وكذا بالنسبة الى التربة الحسينية مع
مع عدم ورود نص به بل لم يتامل احد في الحكم بكفر من اهان بالقرآن او التربة
او المصحف ومثل هذه الاحكام في الفقه لا نهاية له مع عدم ورود دليل عليه
بالخصوص والوجه فيه انه لازم عقلا لامر ثابت في الدين على سبيل اليقين اما
العناية بهذه البقاع فمما يعلم من الاخبار التي في حد التواتر الدالة على ارادة الشارع

التعبد والابتهال فيها بعد صريح كثير من الروايات رجحان زيارتهم على الحج بل افضلية الحاير
بالنسبة الى الكعبة الغير منصوصة وكون حرم امير المؤمنين ع قبة الدنيا ومجمع ارواح المؤمنين
ضروري المذهب وليس الا من جهة تلك البقعة المنورة والحاصل ان عناية الشارع بتلك
البقاع وكونها عنده من افضل المعابد مما لاريب فيه ومبغوضية الجنابة والحيض ايضا
كذلك فالحيض بلغت من المبغوضية شانا به اوجبت حرمة الصلاة والصوم على الحايض
فانا نتحقق للوقوف بين يدي الرب بالصلاة والتحقق للخضوع للرحمن كان الصوم
بمنزلة الحضور عنده فان الصلاة معراج المؤمن وقال تع الصوم لي وانا اجزي به وهذا
لولا انه يجب تنزيه ساحته تع عنه لما منع من الصلاة والصيام وما لهما بمنزلته شرعا لتعبدا
وكذا الكون الجنابة والحيض اذن واما عدم جواز التلبس بهما في الحالتين فلا يتوقف على دليل او
للملازمة وكذا الحال بالنسبة الى المكان اذا صار بمنزلته وبيت الرحمن فالكعبة بيت الله
والحرمين لهم ع وكذا الاسلام بمنزلة البيعة مع الله تع وهذا معنى اضافته الى الاسلام ومن
قوله تع ومن كفر فان الله غني عن العالمين فهو … ذو مسكنه فان من حضر من الرعية
عند السلطان على حالة منكرة متلطخا بالقذارات استحق الذم والعقاب فاذا كانت
زيارة البيت بمنزلة زيارته تع والحضور عنده والوفود عليه نزول كالصلاة في وجوب
تنزيه الشخص عما هو عنده تع بمنزلة العذرة والجيفة وتنفر عنه والامر في المشاهد اعظم
براتب ولا ينافي هذا عدم ثبوت هذا الحكم لمساكنهم فلا يحرم الدخول عليهم ع او
في بيوتهم في حال الجنابة بل يجوز تنجيس مساكنهم ع وجعل الكنيف فيها ولم يكن

البدار

البدار الى الغسل واجابتهن احدث من اهليهم على اوضدهم ومن نزل عندهم والان كان
الدخول عليهم محدثا مكروها الا انه لم يكن حراما قطعا وذلك لاختلاف جهات النسبة
في الحكم نكيف … وان تحقق في الاختصاص بهم الا انه لا حرمة له ومع هذا الميزان يختلف
الحال نعم ما اعدوه للعبادة او للقضاء خاصة او تعم نباس فعله الغير هذا الحكم فابدانهم المطهرة
من حيث انها ابدان بشرية لا تنفك عما هو من لوازم البشرية حال الحياة فلا مناص لهم
عن الاطلاء والشرب وما يستلزمانه وكذا المقاربة النساء ومثله هذا الحكم واضح واما تلك الابدان
فحال الاستقرار في الضرايح انقطعت عنها تلك العلايق الدنيوية وتحققت في الجهات القدسية
فلا تقاس بابدان الناس وبما حققنا ظهر ان امتياز مسجد الحرام ومسجد النبي ص في الحكم عن ساير
المساجد ليس امرا تعبديا بل يتعدى حكمهما الى ما يقاربهما كالمسجد الاعظم بالكوفة بل
هو ومسجد سهلة بل ظهر ان ما حكم به الاصحاب ودلت عليه الروايات من عدم جواز
خروج الجنب من المسجدين الغير الا متيمما موافق للقواعد فان الحدث لما تعذر ازالته
وجب تخفيفه والعجب ممن لا يهتدي الى النواميس الالهية بعد البيان والتفصيل فانظر
الى وسوسة بعض الاواخر في تعدي هذا الحكم الى غير مورد النص كمن اجنب في المسجدين
بغير الاحتلام او دخل فيهما بعد ان اجنب في الخارج ووسوسته فيما حكم فيه
الفقهاء ومن تقدم الغسل على التيمم اذا كان زمانه اقصر ومن وجوب الخروج بلا تيمم
وغسل اذا كان زمان الخروج يسيرا جدا كما اذا كان قريبا من الباب والعجب من الكل
الوسوسة في بدلية التيمم عن الغسل والعجب منه الوسوسة في ترتب البدل على

المبدل منه اما الاول فيكفي فيه كون الطهارة الحاصلة بالتيمم اضعف من الطهارة الحاصلة
بالغسل بحيث اراد الشارع رفع الحدث كما في المقام فانه لا يرضى بكون الجنب في المسجد في
الاكتفاء بالتخفيف على وجه البدلية لا مطلقا واما عدم جواز العدول الى البدل مع التمكن
من المبدل منه فالوجه فيه انه لولا لزم التناقض وجواز التيمم للنوم مع التمكن من الطهارة
المائية انما هو لان الشارع لم يوجب الطهارة على من اراد النوم وانما المطلوب كونه على مرتبة
من الطهارة ومن المعلوم ان المائية افضل وعدول الشخص من الافضل الى المفضول
اذا كان في سعة لا بأس به وحيث يجوز له ترك التطهير راسا في النوم فالاكتفاء
ببعض مراتب الطهارة جائز بالاولوية القطعية وهذا لا ينافي البدلية فان حقيقة
الترتب في المرتبة وعدم جواز العدول عن المرتبة الشديدة الى المرتبة الضعيفة ليس من
جهة مجرد الترتب بل من حيث اعتبار الاقوى في مقام من المقامات فحيث علم من
حال الشارع انه اعتبر الطهارة عن الحدث في الصلاة شدة بحيث لا يرضى بتركه في
المرتبة العليا ولكنه ان تعذرت ودار الامر بين ترك العمل راسا وبين الاتيان بها
مع طهارة ضعيفة فلا يرضى بالترك بل يكتفي بالاتيان بها على هذه الحالة التي لا ح ان
يرضى بالعدول عن المائية الى الترابية مع دوران الامر بينهما ويعتبر في الغسل امور
النية على ما تقدم وتحقق حقيقة الغسل المأخوذ في ماهيته وبه قوام طبيعته كما هو مقتضى
المادة ولا ينافي هذا ما دل من الاكتفاء بالدهن فانه مبالغة في الاكتفاء بادون
درجات الغسل على ما تقدم في الوضوء والشعر المحيط بالبشرة كما حكمها فلا يجب
البحث

لم يضمحل ثبت لما استهلك فيه فالرطل من التراب في كثير من الكر يوجب استلاله والحمرة للدم
في الماء توجب انفعاله مع ان انتقال الوصف به يبقى الاستحالة اعني ان التراب فيما اذا مزج
به من الطعام يوجب زيادة مقداره مما لا بد فيه من زيادة وزن والتراب اوجب كماله مع اضمحلال
كونه وليس هذا الا لانه هو وكون لون الدم متغيرا في الماء ايضا ليس الا لاجل دوامه فان الدم
في الماء ومن هذا الباب سلب الاطلاق من الماء في الاختلاط مع الطين وغيره عند الاستهلاك
بل هذا هو السر في تلك الحالة من بعض الاعيان الثابتة مع ان الاجارة تلتف المنفعة فان المنوط
في التصحيح مستهلكة في كيفية فيها وكذا المدار في الكتابة بل هو بحكم الانعدام كما في الماء الباقي
في البدن واللباس اذا كان مغصوبا فانه مضمون بالقيمة فان ما بقي للتبعية بحكم العدم فافهم وقد
يكون التمحض في البطون بعد الاكل وشدة الاتصال منشأ الاستهلاك وهذا هو السر في عدم
انفعال البواطن من النجاسات وعدم انفعال باطن الانف كما يظهر من رواية الذنوب
وكون ما في الارحام في كثير من الاحكام بحكم العدم فالتمحض في البطون يجعل الباطن عدما بالنسبة
الى الظاهر وهذا ايضا وجه اخر للاستهلاك بل ما في الباطن من الفضول بحسب الطبيعة كا
العذرة والبول والدم بحكم العدم وهذا هو السر في جواز دخول من استدخل البنه من العذرة
مع التمكن من التخلية في المسجد على القول بعدم جواز ادخال النجاسة الغير المتعدية بل عدم
تنفر الطبيعة ممن يعلم من حاله كما هو الحال ان ما في الباطن من البول والعذرة لو كان بحكم
الموجود المحمول لتنفرت الطباع ممن يعلم انه ممن استدخل البنه نجاسة ولكان تخفيف ما في الباطن
من الفضول مندوبا في العبادات ودخول الى معبد المعابد بل في الحضور عند العلماء والسادات

بين في ملاقات الاثنين وهو معلوم الصفة فظهر سر كون غسل الظاهر ومسحه مسحا وغسلا لجميع
العضو وان غسل الباطن ومسحه لو فرض امكانهما مع بقاء الباطن على بطونه غير مجز حتى عن
الجزء الذي تعلق به المسح والغسل وليس هذا الا لأن ما يستخفى في البطون مستهلك في الظاهر
وصار من ملاقاته وكيفياته لشدة الاتصال واختصاصه بالبطون كما هو الحال فيما استهلك
في غيره بالامتزاج وقلة المقدار فالباطن له جهتان الاتصال الموجب للاتحاد والبطون
الموجب للاستهلاك من حيث التعيين الذي مرجعه الى صيرورة ما استهلك من كيفيات
ما استهلك فيه وان كان في نفسه من الجواهر فان هذا الحكم عرفي تحقيقي لا عقلي والشعر المحيط
مع البشرة من حيث التبعية الشديدة صار كالجلد بالنسبة الى العضو وان لم يبلغ مرتبته ومن
حيث اختفائها بالكلية حصل ما كالعدوم الا ان التحقق في الاختفاء في هذا المقام ليس كالتحقق
العظيم في البطون والخفاء بالنسبة الى الجلد فالبشرة بالنسبة الى ما احاط بها من الشعر النابت
منها متحدة معها وحيث ما احاط بها صار ظاهر الشعر ظاهر البدن فالبشرة من البواطن فمن الحيثية
الاولى تنفعل بملاقات النجاسة ومن الحيثية الثانية يكتفى بغسل الشعر عنها فان الشعر
عين العضو كما ان الجلد كذلك والانفعال الثابت للجلد ثابت للعضو كالانفعال في الشعر
ولا يكفي في التطهير عن النجاسات بغسل احدهما في ازالة النجاسة عن الآخر بل لكل حكمه اما في
رفع الحدث فيكفي غسل احدهما او مسحه لان الحدث ثابت للانسان فاشترط فعل احد في
غسل بدنه او مسحه كفى واما النجاسة فانما ثبتت لمحلها فشرط التعيين فلا يقوم شيء او نعقاد
في التطهير كما انه لا يقوم مقامه في الانفعال واما زوال الحدث المعتبر في ازالة الحدث

فلابد

فلابد ان يكون ما في البدن في انفعال البشرة انفعال للعضو فلا يكفي ازالة الحدث عنه الا بعد تطهيره
فالغسل وان تعلق بالشعر الا ان طهارته عن الخبث لا يكفي في ازالة الحدث بل يعتبر مع ذلك ازالة
الخبث عن البشرة ايضا لعدم ما لو اراد غسل البشرة فانه لا يعتبر مع ازالة الخبث عن الشعر المحيط بها
في التطهير فان غسل العضو المقصود تحقق بغسل البشرة والشعر ليس عضوا او تلوا انما هو في مرتبة الاتحاد
وهذا انما يترتب عليه الاجتزاء بغسل ما ظهر منه بغسل العضو لا انه لا يتحقق غسل العضو الا به لما بينا
من ضعف الاتحاد وبعض عدم التحقق فيه ومقتضى البرزخية اجتماع الحكمين فيه والى هذا ينظر قول رسول الله صلعم
تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة والمعنى ان الجنابة محيطة بالبدن احاطة تامة لا تزول
الا بازالة تامة بجميع الاعضاء واجزائها والشعر المحيط وان لم يكن من البدن فلا يتعلق به الحدث
وانما هو تحته الا ان بلّه بعض اول درجات غسله يكفي في ازالة الحدث فان غسله بمنزلة غسل
ما تحته بل هو هو وانما الذي لابد منه في البشرة ولا يتعلق الا بالشعر المحيط بها هو الخبث الذي يختص
به الجزء الذي طرء عليه فانه تما يتعلق بمحله بشرطه لا كما هو الحال في الآثار الحقيقية والعادية كا
الطهارة والطهارة الواقعيين من غير جعل واعتبار شرعي والحاصل ان الرواية اثبت اثر العموم في هذا
الحكم الذي اطبقوا عليه يدل على عكس مرامهم والاثبات والسهو في الوضوء كاشف قطعي عن فساد
نسبة هذا الكتاب الى الامام عم فانه عم قال لا ولا ان الجنابة لا تتعلق بالشعر اولا وبالذات
وانما هي في البدن المحاط بالشعر الذي تحته وافاد بهذا القول امرا آخر ابلغ وهو ان غسل البدن
كله وان صدق عرفا مع سبوسته بمقدار ما احاطت به شعره الا انه يجب الاستيعاب على وجه

لا يبقى من البدن مقدار رأس من شعرة فان الجنابة لا تتعدد ولا يجب تعدد الشعر في البدن بالضرورة
وانما هي جنابة واحدة لا مجال لتوهم اختصاص شعرة بكون الجنابة تحتها كي يدفع بالتعميم و
لا يتصور لهذا الكلام وجه خارج عن هذه الوجوه الثلثة وحيث بطل الثلثة تعين ما ذكرناه فافادهم
بهذا الكلام امرين احدهما مقصود بالاصالة وهو وجوب المداقة في الاستيعاب والآخر توطئة
لما فرع عليه من التبرؤ والنقاء فان تعلق الحدث بالباطن به الشعر موجب لاعتبار جريان الماء وتعميمه
على البدن اي البشرة الا ان اتحاد الشعر مع البشرة على وجه لم يجعلها من الباطن جعله امرا بين الامرين وبرزخا
متوسطا بين الطرفين احدهما التحقق في البينونة لظهوره بالفعل بلا الخف والجبيرة وان كانت لها البعض
جهة برزخية على وجه آخر وقد تحقق هو ما اراد والآخر التحقق في الاتحاد الموجب لتحقق ما خفي في البطون
الموجب لزوال الاحكام عنه راسا وانتقال بعضها الى ما يخفى في الظاهر ولهذا فرع عليه ما يقتضي التفرع
على الاتحاد وهو اختصاص الشعر بالغسل في ازالة الحدث والآخر على التعدد وهو ازالة الخبث عن
البشرة وفي امره عم بالتبرؤ افاد امرا آخر وهو الاكتفاء باول درجات الغسل فتفريع هذين الامرين
على ما تقدم من تحقق الجنابة تحت كل شعرة لا معنى له الا ما ذكرنا وكيف كان فتفريع بل الشعر على ان
تحته جنابة لا معنى له الا ان المغسول في ازالة هذا الحدث هو الشعر فكيف استدلوا بهذه الرواية
الصريحة في الامر بغسل الشعر دون البشرة على عدم جواز الاكتفاء بغسل الشعر وان دلالة في قوله
تحت كل شعرة جنابة على وجوب التخليل فان الاكتفاء بغسل الشعر لا ينافي هذا المعنى وليس
مقتضاه كون الجنابة في الشعر اترى ان الاكتفاء بغسل ظاهر الجلد عن غسل العضو مبني على

اختصاصه

اختصاصه بالجنابة او مع الخف وغسل الجبيرة مبني على ما يتعلق بها فان الحكم المزبور مع انه مطابق للاصول
مدلول عليه بهذه الرواية الساطعة منها انوار النبوة فان مثل هذا الكلام في حسنه وايجازه لم يصدر
الا عن احد فيما اطلعت عليه فانه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق والا فلم ازل في الحيرة
والعجب من اتفاقهم على هذا الحكم من جهة هذه الرواية الا ان اطلعت على ما في ك في ان تعجبي منهم لا في
غفلة من هذا الكلام بل من شغفي عن كل شيء غفل ويستفاد من قول المصنف وغسل البشرة مع تاكيده
بقوله ويجب تخليل ما لا يصل اليه الماء الا به انه يجب تخليل الشعر في الغسل خفيفة كانت او كثيفة
وهو مذهب الاصحاب ويدل عليه صحيحة حجر بن زائدة عن ابي عبد الله من ترك شعرة من الجنابة متعمدا فهو
في النار وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال الحائض ما بلغ بلل الماء من شعرها اجزأها واما الشعر فلا يجب عليه
نقضه ونحوه عن ستر البدن استيقن فان صحيحة محمد بن مسلم صريحة في الاكتفاء في الغسل بوصول البلل
الى الشعر وعدم وجوب التخليل وصحيحة حجر بن زائدة ظاهر فيه فكيف تدلان على وجوب
التخليل اما صراحة الاولى فلان كلمة ما في قوله ما بلغ مصدرية وقوله من شعرها متعلق بقوله بلغ وهو
مفعول لا يحتاج الى الحرف الا ان دخول كلمة من عليه للنكتة فالمعنى ان الحائض يجزيها في غسل الحيض
بلوغ الماء شعرها وهو معنى الاجزاء او عدم وجوب امر زائد ومقتضى التعبير بالبلة عن الماء
عدم وجوب امر زائد على اول درجاته كما ان ادخال كلمة من على الشعر مع ان البلوغ يتعدى بنفسه
بلا واسطة حرف من قبيل ادخال كلمة الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ومن المعلوم ان كلمة من لا تبدل
فالمعنى ان كون الشعر اول البلوغ يكفي في الغسل وهو تاكيد في افادة عدم وجوب الايصال الى البشرة

فان هذا الكلام لا يتحمل ان يكون الوصول الى البشرة معتبرا زائدا على الوصول الى الشعر فان مرجعه
الى ان الشعر اولى بالبلوغ لكنها تنتهي الى البشرة فيجب عليها ان تبلغ الى ان الشعر الى البشرة
والى هذا ايضا لو كان الواجب غسل المجموع من الشعر والبشرة وجب ان يقول عم لا يجزيها الا بلوغ الماء
بشرتها وحيث كان المقصود الاجتزاء في غسل البدن بغسل ظاهر الشعر علله لا يبقى وزال الاجنابة
قال ثم يجزيها ما بلغ الماء من شعرها وهذه الرواية التي تستشم منها رائحة العصمة هذا اما صحيحة محمد بن مسلم
واما صحيحة ابن زائدة فلان الشعر ليس بمعناه الاصلي المعتاد وانما هو مجاز يحتاج الى القرينة ولا مانع
في المقام من ارادة معناه الحقيقي بل هو المقصود قطعا فان المعنى ان الشعر حيث وجب غسله في الجنابة
فلا يجوز التسامح فيه بان لا يعتد بشرة لقلتها فمن انه يسلط الشعر جزء منه وهو قليل جدا لكن تركه في الغسل
بزوال الحدث ويبقى المتعدد له ان نعم يحتمل هذه الرواية ان يكون المراد انه من ترك مقدار شعرة من جسده
الا انه خلاف الاصل بخلاف صحيحة ابن مسلم فانها لا تحتمل الا الاجتزاء بتحقق التبليغ الشعر
وما افاده المحقق الاردبيلي من احتمال صحيحة ابن مسلم للتقية انما هو للتادب مع غيره من العلماء
والا فلا اشكال في منافات الاجتزاء ببلوغ بلل الماء الشعر مع وجوب ايصال الماء الى
البشرة فان الاول لا يعقل له الا عدم وجوب التخليل وقد تشنعني كلام السيد ما رايته من بعض
الاواخر من اساءة الادب مع هذا المحقق المقدس مع انه لا يستقله الا الاجماع فنسب هذا
المحقق الى التشكيكا ولو كان الاجماع دليلا على ان كل ما يخالفه من الكتاب والسنة ونقلا
وسوسة وتشكيك يوجب اختيار مذهب ابي حلاف الم يسمع الى الان ان الاجماع
في حيث

من حيث هو ليس بحجة عند الامامية بل عند جماعة من المحققين من المخالفين بل اهملها بعضهم قال
علم الهدى في الذريعة في مبحث الاجماع اختلف في هذه المسئلة فقال اكثر المتكلمين وجميع الفقهاء
ان اجماع امة النبي صلعم حجة وانهم لا يجوز ان يجتمعوا على باطل وخالف النظام ومن تبعه في ذلك فنفى
كون الاجماع حجة وحكي عن قوم من الخوارج شيء من ذلك وحكي عن بعضهم انه احال كون الاجماع حجة وذهب
الى انه لا يجوز في جماعة يجوز الخطاء في كل واحد منهم ان ينتفي عن جماعتها واخرون نفوا كونه حجة بان
قالوا ان اجمعوا على شيء فذلك لا يجوز اتباعه وان كان توقيفا على نص فيجب ظهور الحجة وتغني عن
الاجماع وان كان عن قياس مع اختلاف الهمم وتباين الاراء واختلاف وجوه القياس المعقول
على ذلك من نفى الاجماع لتعذر العلم باتفاق الامة مع انها غير معروفة على مذهب من المذاهب
والصحيح الذي نذهب اليه ان قولنا انه اجماع اما ان يكون واقعا على جميع الامة او على المؤمنين منهم
او على العلماء فيما يراعى فيه وعلى كل الاقسام لا بد من ان يكون الامام داخلا فيه لانه من الامة
ومن اجل المؤمنين وافضل العلماء فالاسم يشتمل عليه وما يقول به المعصوم لا يكون الا حجة
وحقا فصار قولنا موافقا لقول من يذهب الى ان الاجماع حجة في المعنى وانما الخلاف بيننا
في المؤمنين وانما في التعليل او الدلالة لانا نعلل كون الاجماع حجة بان المعصوم فيه اشتماله
على قول قد علم انه لا يفعل قبيحا منفردا او مجتمعا وانه لو كان منفردا لكان قوله الحجة
وانما نعلم ان قول الجماعة التي قوله موافق لها حجة لاجل قوله لا لشيء يرجع الى الاجماع
نفسه ولا يتعلق بهم ومن خالف يعلل مذهبه بان الله تعالى علم ان جميع الامة لا تتفق

على خطأ وان جاز الخطأ على كل واحد منها بانفراده فللاجتماع تأثير بخلاف قولنا انه لا تأثير له
فاما نحن فنستدل على حجية الاجماع في كل عصر بان العقل قد دل على انه لا بد في كل زمان من امام
معصوم لكون ذلك لطفا في التكليف العقلي وهذا امر مستقصى في كتب الامامية وقد حمل
ما يروونه من قوله عليه السلام انه لا تجتمع امتي على الخطأ على انه لا يخلو زمان من امام معصوم وهو لا يتصور
في حقه الخطأ لان اجماعهم من حيث هو معصوم عن الخطأ ووافقه في هذه المقالة جمع من علماء
الطائفة منهم المحقق واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله
لم يكن حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتباره فلا يغتر بمن يحكم فيدعي
الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب انتهى وما اشتهر عندهم من ان خروج معلوم النسب غير
قادح في الاجماع مبني على هذا الاصل فظهر ان الحجة ليست في الاتفاق وانما هي في قول المعصوم عليه السلام
وهذا المعنى مما يستحيل الاطلاع عليه عادة في مثل هذا الزمان قال المحقق الشيخ حسن في المعالم الحق امتناع
الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى
العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون
قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه انتهى هذا هو الكلام في الاتفاق من حيث هو
سطو واما ما انعقد بعد الشيخ فقد نبه جمع من العلماء الاساطين بان مرجعه الى قول الشيخ وحده فنقل
عن كتاب الرعاية لوالده ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى
تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما

مشهورة

مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان
الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد وممن اطلع على هذا الذي بينته وحققته من غير تقليد
الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة قال السيد
في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن فراس ان الحمصي حدثه انه لم يبق
للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك انتهى فاذا كان حال المجمعين بشهادة هؤلاء الاساطين
فكيف يكشف عن قول المعصوم مع انهم وان بلغوا من العلم اقصاه لا يكشف اتفاقهم عن الحق بل
ولا يشعر به واي ربط بين آراء الرجال وبين الحق وانما الملازمة بينه وبين العصمة فظهر ان عدم
اعتناء هذا المحقق بما يراه من الاجماع من لوازم العلم واسرار الله لا داخل في زمرة المخالفين فهل يسوغ
لمن يزعم انه من الامامية ان يطعن على من اعرض عن قول علمائهم بالاعراض عن آراء الرجال والتمسك
بالعروة الوثقى ومن امر النبي صلعم بمتابعته كيف وهو يعلم ان اتفاقهم انما هو عن مدرك يعلم نفيه
ومع ذلك فكيف يجوز له اتباعهم في الباطل واخفاء الحق مع انه تعالى يقول ان الذين يكتمون ما انزلنا
من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون فظهر عدم وجوب
التخيير في الغسل اظهر منه في الوضوء فان جميع الاخبار مشتملة عليه سوى الرضوي الذي لم يعرف
مصنفه واما السواد والدبيج وما شابههما مما لا اتحاد له مع البدن بوجه من الوجوه فلا اشكال في وجوب
التخيير فيه نعم توهم ان الجميع من باب واحد يكشف عن عدم تصور عنوان البحث وجهاته
هذا حكم الثوب الذي لم يبق درنه في الكتب واختص به في غسل ظاهره واما ازيد من ذلك

فلا العموم التي ذكرناه اذا خرج عن حده وعدم كونه من الظواهر اذ الكل غير ظاهر ما احاط بالبدن
ولا يعتبر في الغسل كما تقدم في الوضوء ان يحصل على سبيل التدريج بل يجزي غسل جميع البدن
دفعة عرفية كالارتماس فان المعتبر في الصلاة وغيرها وان كان هو الاثر الحاصل من الافعال لا هي
لا نفسها وهو المعبر عنه بالطهارة وتسمية الافعال بها انما هي في مرتبة الاتحاد كما فصلناه
سابقا ومن المعلوم ان الشرط لا بد من احرازه وتحصيل العلم بتحققه الا ان الادلة ظاهرة في
الحصر بالنسبة الى هذه الافعال فان ما يدل من الاخبار على تفصيل هذه الافعال المتحققة
بالسنن لا يحتمل الاحتمال وهي لا تصح في الدلالة من الواضحات البيانية فان الخصم يحمل ذو
وجوه فاحتمال امر غيرها كل مدفوع بالاصل فان الظاهر انه ليس في الواقع امر له دخل في التطهير
سوى ما ذكر وروايات الباب على تقدير الدلالة على الترتيب الذي هو كيفية في التدريج قاصرة
عن افادة اعتبار التدريج الذي هو موضوع للترتيب وعدم التوقف لهذه الجهة في مقام بيان كيفية
السبب ظاهر في عدم مدخلية امر سوى ما ذكر وعلى هذا الاصل يعول عليه في جميع الابواب لدفع
احتمال مدخلية شيء في الاسباب والا فلا علم بالعدم في اكثر المقامات توضيح ذلك انه
قد يتوهم ان الاصل فيما يحتمل دخله في الطهارة عن الخبث او الحدث الاحتياط ولا يعني
لاصالة عدمه لان الشك في مدخلية المشكوك فيه موجب للشك في تحقق الاثر المقصود
والاصل عدم حصوله فانه مسبوق بالعدم كما هو المفروض ويندفع بانه قد يعلم من الشرع
ان هناك خبثا او حدثا اعتبر زواله ولم يبق المزيل او دل على ان الماء مزيل لها

وانه

وانه لم يعتبر الا على ما هو عليه من ازالته الاقذار وان اعتبرت قذارات خاصة ظاهرية وباطنية
وطهارات على هذه الكيفية الا ان الماء بالذات على مقتضى طبعه من غير ان يبين كيفية الازالة
به فمع ما لم يعلم ان له تصرفا في كيفية التطهير به اكتفينا بجوازه بل بمطلق الازالة والمستفيد منه على البدن
حتى اذا لم يعلم بتقرير الشارع الماء على كونه مطهرا للجميع بالقاعدة الشريفة على ما اشرنا اليها في اول هذا
البحث واما اذا علمنا بان له تصرفا في الكيفية ولم نعرفها فلا مناص عن الاحتياط كما لو دل دليل
على ان في الوضوء او التيمم او الغسل تأثيرا وان لكل منها كيفية خاصة والاصل لم يتبين وقد يعلم تصرفه
في المطهر الا انه لم يقصد لبيانه واخراجه عن الاجمال لكنه يحتمل ان يكون هناك الغير ما له دخل في
هذه الاسباب واخر بيانه وافادته بعبارة اخرى انه وان كان في مقام البيان الا انه
لم يعلم انه قصد بيان جميع الجهات واقتصر على بيان بعض الجهات كما اذا احتمل انه انما اراد
بيان كمية الاجزاء على الاجمال فقال ان للوضوء غسلتان ومسحتان شك في الغير لا مناص
عن الاحتياط اما اذا علمنا انه لم يتعلق غرضه ببيان جهة خاصة وانما المقصود بيان ما له دخل
في هذا الباب ولو كان من الاداب الا انه يحتمل مع ذلك ان تصرفه صارف عن التعرض لاداب خاص
من الامور من تعويله على ظهوره مطلقا او عند من يريد افهامه او لغفلة ولنسيان الذين ينافيان
العصمة او حكمة دعت الى افراده بالبيان او تأخيره الى حال او زمان او مكان فمع
لا يعتد بهذا الاحتمال فان الصارف مدفوع بالاصل والحاصل ان الفعل المركب المعتبر
فيه امور قد يلاحظ للشرط فمع لا يتميز الجزء عن الشرط والاول من الاخر وهذا معنى الوحدة
في دخول القيد وخروج القيد فمع اذا تصدى للبيان فلا يمكن ان يقال انه اختص جهة من

من الجهات بالبيان وانه لم يستفيد لبيان غيره فهو بالنسبة اليه في مقام الاجمال والاهمال فان
المفروض ان الجهات لا تميز لها في هذا اللحاظ فالمقتضي للبيان لا يختص بشيء مما يعتبر فيه
فاحتمال ترك البيان بالنسبة الى امر من الامور مرجعه الى احتمال الصارف لا محالة وهو
مدفوع بالاصل وعلى هذا الاصل تبتني عدم الاعتناء باعتبار احتمال امور لا تحصى في العبادات
والمعاملات نعم في المعاملات بعد تبين الجهات العرفية اصلا خوابقيه ولا سبيل الى
العلم بان المتكلم في هذا الكلام تصدى لبيان جميع الامور الا على هذا الوجه غالبا فهذا اعني
كونه في مقام البيان وانه في صدد بيان الضابط اذا تمهدت هذا فنقول ان ما يدل
على الترتيب لا يدل الا على ان الرأس مقدم على البدن وان اليمين مقدم على اليسار
وغاية ما يدل عليه ان المقدم لا بد ان يكون هو الرأس مثلا واما انه لا بد من تقديمه
فلا وبعبارة اخرى قولك ابدأ بالرأس ثم باليمين تارة في مقام تعيين ما تقدم عند تقديم
البعض واخرى في مقام ايجاب التقديم والمنع من التأخير وقولك قدم زيدا على عمرو صالح
لامرين فان النظر اما الى الحكم والتعيين واما الى خصوص التعيين للمحل فقد يكون معناه
اختر للتقديم وليس لك ان تختار غيره في هذا المقام واما المراد به انه يجب عليك
هذا العمل فلا يجوز التأخير ولا تقديم غيره عليه فمن اراد السفر يأمره المنجم بان يسافر
في اليوم الفلاني وليس معناه رجحان السفر فيه وانما كلامه ان يختار ذلك الوقت
حيث اراد الفعل وهكذا الحال في جميع الاختيارات الواردة شرعا ونحوها فحيث قصرت
الادلة عن افادة التدريج الذي هو موضوع للترتيب اندفع احتمال وجوب تحصيل

هذا الموضوع بالاصل فان الترتيب نسبة بين الافعال لا اذا وقعت على التدريج فلو سلمنا وجوبها بمعنى
اعتبارها في الصحة فلا نسلم ما هو موضوع لها ونحكم بمقتضى الاصل الذي يجوز الدفعة والتدرج
في مرحلة الايجاد وعلى هذا الاجمال بملاحظة هذه النسبة والحاصل ان مقتضى الاصل انه وان لم يجز
تقديم ما اخر الله ان وجوب تقديم ما لا يجوز تأخيره غير معلوم والاصل عدمه بل نقول انه قد دلت
الادلة على ان الشارع لم يعتبر ازيد من هذه وهذه الادلة اصناف من الاخبار منها ما دل على ان اللمعة
المغفول عنها بالبلة ومنها ما دل على جواز الغسل تحت المطر ومنها ما دل على غسل الرأس والبدن
من غير تعرض للترتيب مع انه في مقام البيان وبالجملة فاكثر اخبار الباب بين ظاهر وصريح في نفي
اعتبار الترتيب بهذا المعنى بل ما دل على الاجتزاء بالارتماس ايضا يدل على ذلك وقبل الخوض
في التعرض للاخبار لا بد من بيان ما هو المرجع في هذا الاشكال فنقول بعون الله ان اعتبار التدريج
المتوقف عليه الترتيب متفرع على كون مجموع البدن في الغسل ثلثة اعضاء كالوجه واليدين في الوضوء
والا فلو كان مجموع البدن ملحوظا بلحاظ واحد وكان بمنزلة عضو واحد في الوضوء ولم يكن تعدد الاعضاء
في الواقع منشأ لاعتبار التعدد في الفعل فلا مجال للبحث عن الترتيب فانه فرع التعدد وكما انه لم
يتوهم احد هذا المعنى في اجزاء اليد مثلا الترتيب بين المرفق الى اطراف الاصابع غاية الامر
هناك انه يبقى الاشكال في اعتبار كون الغسل من الاعلى على التفصيل الذي هو في الوضوء
فح جواز الدفعة والاجتزاء بها لا يمكن ان يقع فيها الكلام كما في غسل كل عضو من الاعضاء في الوضوء
فهذا بناء على ذلك في جواز غسل تمام الوجه دفعة واحدة او كل من اليدين او مسح الرأس او

دون الرجلين كذلك وليس هذا الا لان هذه الافعال كما انها تتعدد بتعدد الاعضاء فكذا
تتحد كل منها ولا تتعدد بتعدد اجزاء الاعضاء فوضوح عدم تعدد غسل الاصابع مثلا
بتعددها كوضوح تعدد غسل كل من اليدين مثلا فافعال الوضوء ستة والمجموع المعتبر شيئا
واحدا مع وحدة التركيب وهذا التعدد ناش من عدم اتحاد ما يتعلق بها للانفصال فان غسل
الوجه منفصل عن غسل اليد فان ما بينهما من البدن غير مغسول فتتعدد الغسلات لا محالة
بخلاف غسل مجموع اجزاء الوجه فانها وان تعددت الا ان الاتحاد بالاتصال جعل
غسلها فعلا واحدا وبهذا يظهر اتحاد الفعل في الغسل لاستيعاب الفعل البدن فالمجموع
بمنزلة العضو الواحد في الوضوء لاشتراكهما فيما ينتزع منه وحدة الفعل وهو عدم الفصل في
هذا الاثر فلا ينبغي ان يتوهم اعتبار الفصل فيما يتصل لا محالة والا لجرى هذا التوهم في كل من اعضاء
الوضوء بالنسبة الى اجزائه فيعتبر فصل غسل كل من الجبين والعينين والانف بل الشفتين
عن الانف ويعتبر التدريج الموضوع للترتيب ثم يعتبر الترتيب فيها كما توهم في الغسل وبالجملة
بعد ما تبين اعتبار استيعاب البدن في الغسل بالفتح في الغسل بالضم لم يبق للترتيب
معنى لعدم تعدد الفعل واحتمال اعتبار الشارع فصل اجزاء الغسل بالفتح مع وحدة
في هذا المقام من قبيل احتمال اعتبار الفصل بين جانبي الوجه وجانبي اليدين وليس هذا
من الترتيب بين الافعال بل مرجعه الى الفصل بين اجزاء الفعل الواحد ثم ملاحظة
الترتيب بينها ومن المعلوم ان الفصل فيما يطلب فيه الوصل لا يرجع الى محصل فان

مسبوقية

مسبوقية الوصل بالفصل والاتحاد بالتعدد لا يحدث كيفية في الفعل وبالجملة فرق واضح بين تعدد
الفعل بالذات ووحدته ففي الاول يختلف كيفية الفعل المركب من هذه الامور باختلاف
تلك الاجزاء من حيث تقدم بعضها على البعض وتقارنها كما هو الحال في المركب من الامور الموجودة في الخارج
ترى باعتبار الاثر ان اختلاف حال السورة باختلاف ترتيب الايات من قبيل اختلاف هيئة الدار
باختلاف ترتيب البيوت بل يختلف حالة الكتاب باختلاف ترتيب الابواب والفصول فان الثاني
الترتيب ناش لاختلاف الحال والمركب ضرورة اختلاف الامر المنتزع باختلاف منشأ الانتزاع واما
الثاني فلا تركيب فيه من الاجزاء كما هو المفروض كي يختلف التركيب باختلاف الترتيب بل ولا ترتيب اصلا
لعدم التعدد والتدريج في الوجود ليس من الترتيب في شيء فالامر في غسل اليدين من المرفق الى اطراف
الاصابع مثلا فعل واحد لا تركيب فيه سواء تحقق ذلك بالاتصال والاستيعاب من اول الامر او بعد ان
غسل جزءا وبعده الجزء الاخر ومن هنا الى ان يتم الامر وكذا المسح فظهر بتقدم عمل وحداني لا تركيب فيه ولا يختلف
حاله بالايجاد دفعة او تدريجا بان يمسح مثلا اصبعا من الاصابع العشر من ستة فان الجميع مسح واحد لا انفصال
المقصود من اول الامر فالوضوء انما تركب من ستة افعال مع ان الاشياء المحفوظة بلحاظ ما لا يتناهى
من الاجزاء التي يتصور في الجسم مما هو المحقق من بطلان الجزء الذي لا يتجزى والعدام الشك في ذي مسكة
في اعتبار فصل اجزاء المسح والغسلات ستة التي هي الوضوء في كل عضو كالراس في تمام البدن
في الغسل او ما بين من اليمين والشمال واحتمال اعتبار الشارع امرا في الايجاد وان لم يكن له تعلق
بالفعل كتقدم الرجل اليمنى عند الدخول في المسجد او اليسرى في بيت الخلاء من قبيل احتمال اخذ
الاناء باليمين او وضع الاناء على اليمين شك في الاداب لا فيما يتعلق من الاجزاء والشرائط

وبالجملة فالرأس في الغسل بالنظر كالمرفق في غسل اليد والجانبان في الغسل بالنظر كالجانبين في اليدين وفي الوجه
فلا معنى للشك في الترتيب في الغسل لانه موقوف على موضوعه وهو تعدد الفعل والتركيب ومن
المعلوم ان الغسل فعل واحد بسيط كغسل الوجه وان تعددت اجزاء المغسول فانه متحقق في المقامين
ومشترك بين الامرين نعم يبقى الاشكال في اعتبار الابتداء من الاعلى كما في الوجه بل اليد من حيث
انه يجب الابتداء فيهما من المرفقين وهذا امر معقول يرجع الى محصل فلا بأس به لو دل دليل ويظهر
من بعض الاخبار هذا الاعتبار للامر فيها باعادة الغسل اذا نسي غسل الرأس واما غير هذا المعنى
في الاخبار ايضا تنفيه فظهر ان ما اشتهر من عدم جواز غسل تمام البدن دفعة واحدة الا في الارتماس
وما بحكمه الذين يسقط فيهما الترتيب باطل او يبقى الحكم لا معنى له اصلا فان مرجعه الى عدم جواز
اتمام الفعل الواحد البسيط في زمان واحد من الاتيان به تدريجا وقد عرفت انه ليس ترتيبا
وتوهم انه من قبيل غسل الوجه واليدين في الوضوء دفعة واحدة ناش عن عدم تصور ان
الاستيعاب علة للاتحاد والبساطة كما في كل عضو من اعضاء الوضوء وظهر ايضا ان تقديم
الجانب الايمن على الايسر ايضا من قبيل تقديم احد الجانبين في الوجه واليدين على الاخر
لا من قبيل تقديم اليد اليمنى على اليسرى ومرجعه الى اعتبار التيامن في خصوص الغسل دون
الوضوء وهذا التفصيل ايضا عند الفقهاء معلوم الفساد فلم يبق في المقام الا احتمال الابتداء
بغسل الرأس اذا اتى بالغسل تدريجا ومرجعه الى وجوب الابتداء من الاعلى واما الاخبار
فلا حاجة الى التعرض لها بعد ما نبهناك عليه وانما نتبرك ببعضها قال زرارة سألت
ابا عبد الله ع عن غسل الجنابة فقال تبدء بغسل كفيك ثم تفرغ بيمينك على شمالك

فتغسل

فتغسل فرجك ومرافقك ثم تمضمض واستنشق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك ليس قبله
ولا بعده وضوء وكل شيء امسسته الماء فقد انقيته ولو ان رجلا ارتمس في الماء ارتماسة واحدة
اجزأه ذلك وان لم يدلك جسده والسؤال عن جميع الجهات والجواب ايضا كذلك كما يظهر من ذكر
الآداب والاحكام وهي صريحة في عدم اعتبار الترتيب ومثله عن الرضا ع ورواية حكم عن الص ع
وسماعة عنه ع ورواية ابي بصير عنه ع وسئل علي بن جعفر عن اخيه موسى ع عن الرجل يجنب هل يجزيه من غسل
الجنابة ان يقوم في المطر حتى يغسل رأسه وجسده وهو يقدر على ما سوى ذلك فقال ان كان يغسله اغتساله
بالماء اجزأه ذلك والمعنى ان الاجزاء به ودوره مدار احاطة الماء بجميع البدن وتحقق الاغتسال من غير
فرق بين المطر وبين غيره ومن العجب ما زعمه ايضا من ان التسوية تقتضي اعتبار الترتيب فان الفرق
بينه وبين غيره اختصاص المطر بالتقاطر فالمقصود ان المطر وان كان ينزل قطرة قطرة لكن حيث
سار ورائه الاحاطة اثر اثره وليس اعتبار الترتيب من آثار الماء غير المطر وقال علي بن جعفر ع وسألته
عن الرجل يصيبه الجنابة لا يقدر على الماء فيصيبه المطر ايجزيه ذلك او عليه التيمم فقال ان غسله اجزأه
ذلك من غسله وهذا الصنف من الروايات ايضا يدل على ان الغسل لا يعتبر فيه الا انغسال
البدن وان حصل دفعة واحدة ومرجعه الى عدم الترتيب او انه لا يسقط من حيث كونه في
المطر فالمعنى ان المحذور المتصور في المطر انما هو اختصاص بعض الاعضاء بالسبقة على ما هو مقتضى
انفصال القطرات ولكن حيث تكاثرت بحيث احاط الماء بالبشرة معا نحو احاطته في غير المطر ولا فرق
بينهما فان هذا هو المقصود ولو كان الترتيب معتبرا لوجب التنبيه عليه والتحفظ عليه ولو بالنية

على ما يتوهم من روايات الارتماس مع الاجزاء وبه ايضا تدل على ان المقصود انما هو احاطة الماء بالبدن
باي نحو كان فان المستفاد من حديث الماء على البدن واجراء الماء عليه ليس الا هذا المعنى فانهما
مقدمتان لذلك كما ان الارتماس والانغماس والوقوف تحت المطر وما يشبهه مقدمات
اخر وما يتوهم من ان الارتماس حقيقة اخرى او انه يعتبر فيه الترتيب بحسب القصد او تعبد
ظهر بيانه مما سبق او مورد انما نشأ هذا التوهم من اعتقاد الترتيب في الغسل بحيث يجب
ارجاع جميع ما ينافيه اليه وقد عرفت فساده ومما يدل ايضا على عدم اعتبار الترتيب ما دل على
حكم اللمعة المغفول عنها فان مقتضى اطلاقها عدم اعتبار الترتيب وما تكلف من الحمل بعيد
لا وجه للالتزام به وبالجملة فيستفاد من الاخبار ما بيناه في ما حققناه بل اكثر الاخبار ايضا تدل على عدم اعتبار
الترتيب واستحباب التيامن المستفاد من بعض الروايات الواردة في غسل الميت لا ينافي
ما دلت عليه الاخبار على وجه الخصوصية من عدم اشتراطه واما وجوب الابتداء بغسل الراس
من جهة وجوب الابتداء من الاعلى كما في الوضوء فلا اشكال في دلالة الروايات عليه
وقد عرفت انه يعتبر ايضا حيث وقع الغسل تدريجا واما مع المقارنة كما في الارتماس
والمطر فلا موضوع لهذا الحكم كما هو الحال في الوضوء على ما بيناه في محله فظهر انه لا يعتبر الترتيب
في الغسل نعم يجب الابتداء بالاعلى ويستحب التيامن وللاصحاب في هذا المقام ابحاث
لا وجه للتعرض لها وبما حققنا ظهر انه لا وجه لاعتبار كون الارتماس دفعة واحدة الا
سقوط الابتداء بالاعلى واما اعتبار احاطة الماء في زمان واحد تحقيقا بجميع البدن

فهو

فهو وان كان امرا ميسورا الا انه لا وجه له فلو انغمس من عليه بالطين شيئا فشيئا قبل احاطة الماء براسه صح غسله
وان لم يتبعه بغسل راسه لان الاحاطة احاطة واحدة عرفية فلا تتميز الاعلى من الاسفل عرفا
وبما حققنا ظهر انه يجوز التركيب من الارتماس وغيره واما اغفال اللمعة في الارتماس فمع التحفظ
على وجوب الابتداء من الاعلى عند التدريج وعدم الدفعة العرفية فلا باس بتخصيصه بالمسح المحقق
للاول درجات الغسل هذه جملة القول في الترتيب واما الموالاة فلا اشكال في عدم اعتبارها
على خلاف الطهارة بل الذي يظهر من صحيحة حريز عن ابي عبد الله عدم اعتبارها في الوضوء الا على وجه الاستحباب
قال قلت فان جف الاول قبل ان اغسل الذي يليه قال جف اولم يجف اغسل ما بقي قلت وكذلك
غسل الجنابة قال هو بتلك المنزلة وابدأ بالراس ثم افض على سائر جسدك قلت وان كان بعض يوم تام
قال نعم فان هذه الرواية صريحة في ان عدم اعتبار الموالاة في الغسل لكونه مع الوضوء بمنزلة واحدة فكيف
يعقل التفكيك فهذه رواية صحيحة صريحة في عدم اعتبار الموالاة في المقامين فيجب حمل جميع ما دل على
اعتبارها في الوضوء على الاستحباب بل يمكن ان يقال ان الوضوء على ما تدل عليه بعض الروايات مرتبة من الغسل وانه
اجتزاء بالتسهيل ففي بعض الروايات انه من ذكر اسم الله على وضوئه طهر جسده كله وفي بعضها فكانما اغتسل
وفي اغناء الغسل عن الوضوء اي وضوء انقى من الغسل وفي بعض الروايات الواردة في علل الغسل
دلالة على ذلك وان الوضوء اكتفاء وتسهيل والا فالغسل هو الاصل ومقتضاه اشتراكهما
في جميع الاحكام الا ما يختص به الشدة التي يختص بها الغسل فانه انقى من الوضوء وهذا اصل يتفرع
عليه كثير من الاحكام والعمدة في الباب هذه الرواية التي السند كافي في حجية العمل بها العم م ولا يخفى

على الخبر انه لا ريب في صدور هذا الكلام من الامام عليه السلام مع ما يظهر من ملاحظة حال حريز وكتابه وحاله شأن
الصدوق الذي اخذ الكلام من كتابه فالامر دائر بين الاخذ به وبين الاخذ بكلام غيره الذي
لا عصمة فيه مع العلم بان مستنده الاجتهاد ورجحان تلك الاخبار في نظره ولا يكشف الحكم من الامام عليه السلام
بغير هذه الرواية مستند الثاني تعتبر الطهارة من الخبث في تأثير الماء في ازالة الحدث فان الخبث
في الشرع بمنزلة الاوساخ العرفية وزوال الحدث انما هو بالنظافة الشرعية ومن المعلوم ان تأثير الماء
في احداث النظافة في الجسم موقوف على ازالة القذارة فان الطهارة على ما قدمنا نظافة ونزاهة
ومن المعلوم توقفها على الاول والاعتبارات الشرعية على طبق الامور العقلية ويدل عليه ايضا
قوله عليه السلام تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة فان المعنى ان لكل شعرة يلحق الجنابة مستقرة
ثابتة تحتها وهو كناية عن وجوب ايصال الماء الى تمام البدن وان يغسل ظاهر الشعر لا الاتحاد بالاحاطة
طبعا فلما انه لو كان تحت كل شعرة جنابة غير ما تحت غيرها لم يجز الاكتفاء بغسل جزء من البدن من
غسل الجزء الاخر للتعدد والتغاير فكذا مع اتحاد الحدث ووحدته لكونه بحيث لا يزول الا بالاحاطة
التامة والوصول الى كل جزء جزء على سبيل التحقيق فليبان ثبوت هذا الحكم مع اتحاد الحدث حكم بان
تحت كل شعرة جنابة فهو اما كناية واما مجاز في الاسناد وهذا معنى الفقرة الاولى وحيث ان
الحكم انما ثبت اولا وبالذات للبدن والتعدي الى الشعر لاتحادهما لم يبلغ الاتحاد مرتبة تقتضي
انتقال الحكم بالمرة الى الشعر كما في الجلد بالنسبة الى العظم والاجزاء الظاهرة من العظم بالنسبة
الى الباطنة ثبت هناك خاصة مركبة برزخية وهو اشتراك البشرة وظاهر الشعر في وجوب

ازالة

ازالة النجاسة عنهما معا اما الاول فلصدق غسل البدن بغسل كل منهما واما الثاني فلاشتراط
زوال الخبث عن الظاهر اسا التوقف على زواله منهما معا لان السراية الكلية تتحقق بالوجه الجزئي
وحيث ان غسل ظاهر الشعر اسهل خصه بالامر بغسله ولعدم اعتبار الازيد من اول درجات الغسل
المعبر عنه بالبل اي مبالغة عبر عنه بالبل لا في الوسواس فلم يتعلق بالنسبة الى البشرة ما لا بد منه الا
الانقاء اي ازالة النجاسة فهذا الكلام جامع بليغ مشرقة بانوار النبوة وهو على قدر الاعجاز في الايجاز
ومما قلنا ان تخصيص الشعر بالبل والبشرة بالانقاء وتفريعهما على ان تحت كل شعرة جنابة لا معنى له الا
الاكتفاء باول درجات الغسل بالنسبة الى الشعر واعتبار ازالة النجاسة عن البشرة لعدم خروجها عن
كونها في الظاهر وان دخل ظاهر الشعر في هذا العنوان ولهذا المعنى في ما تقدم في الوضوء مزيد بيان
ويدل على هذا الحكم الاخبار الكثيرة المستفيضة ببيان كيفية الغسل الامرة بتطهير الفرج من النجاسة اولا
او الاذى من البدن فهو مع انه تقتضيه القواعد لما عرفت من ان تأثير الماء في ازالة الوسخ من الجسم متقدم
على تأثيره في احداث الطهارة والشارع اعتبر النجاسة قذارة وازالة الحدث باحداث الطهارة
فان زوال الاحداث انما هو باحداث ضدها وهو الطهارة على ما سنبين لان الان ازالة الحدث
بتأثير مستقل فان هذا المعنى هو المستفاد من الادلة مدلولا عليه بالتعبير في هذه الاخبار الكثيرة
فالحكم ثابت لوجوه ثلثة الثانية اذا تخلل الحدث في اثناء الغسل بطل مطلقا سواء كان اكبر
مماثلا او مخالفا او اصغر فان كلا من الطهارة والحدث حقيقة واحدة ذات مراتب وتقتضي تضاد الامرين
تنافي السببين ومع ذلك انه لا ريب في ان كلا من الطهارة والحدث امر وجودي مجعول شرعا

والاول اعتبر مانعا فى كثير من الامور الشرعية كما ان الثانية اعتبر شرطا لها ولكل منهما اسباب
مجعولة وقد تقدم سابقا بيان ان الحدث مانع عن الصلاة كما ان الطهارة الحاصلة شرط ولا
اشكال ان غسل الجنابة يترتب عليه الامران معا اى ازالة الحدث وحصول الطهارة
فلو كان لكل منهما اثر مستقل لهذا السبب واختلف حقيقة الاسباب اى الاحداث
ولم نقل ان الاصغر مرتبة من الاكبر فلا اشكال فى عدم بطلان الغسل بوقوع الحدث فى
اثنائه فانه لا منافات بين زوال حدث الجنابة وبين حدوث الاصغر فلا يتصور
على هذا التقدير بطلان ما يزيد احدهما بوجود ما يحدث الاخر فلا يتصور بطلان غسل الجنابة
بتحقق الحدث الاصغر وبهذا ان يستحيل بطلان الوضوء بتحقق الجنابة وحدوث سببها فى
اثنائه فان المفروض عدم المنافات المستند الى اختلاف حقيقة الاحداث واستناد
الاختلاف الى الشدة والضعف فلا ريب فى البطلان فان المنافات ليست مستندة
الى الشدة بل انما هى مقتضى الذات فان الغسل شديد يزيل الحدث والبول يحدث مرتبة
ما يزيله الغسل كما هو المفروض فيقع التنافى والمانع مقدم على المقتضى وتوقف تاثيره على
عدمه بعد ان ما ينطبق عليه عناوين الدفع والرفع والمنع والقطع باختلاف الخصوصيات
مع الكل والذات مقدم على المقتضى فى جميع حالاته ولنسبة اسباب الحدث الى اسباب
الطهارة كنسبة النواقض الى المنقوضات هذا مبنى على تعدد اثر الغسل واما لو قلنا بان
اثر هذه الاسباب انما هو الامر الوجودى المعبر عنه بالنور وزوال الحدث انما يستند

الى وجود ضده لا انه اثر مستقل للغسل مثلا وقع فان قلنا باتحاد حقيقة الطهارة وان الاختلاف انما
هو فى المرتبة فلا اشكال ايضا فى المنافات وحيث لم يؤثر الغسل فى احداث الطهارة لم يكن سبيل
الى ارتفاع الحدث فان الرافع له كما هو المفروض انما هو ضده الذى يمنع عن حدوثه ما ينافيه وان
قلنا باختلاف حقائق الطهارات فلا وجه للمنافات ايضا والتحقيق ان الاثر انما هو الطهارة
التى هى حقيقة واحدة وان زوال الحدث وخفته مستند الى الوجود الضد مع الضعف يوجب
الخفة ومع الشدة يؤثر الزوال ان قلت ان مقتضى الاخبار ان الوضوء ليس الا الاكتفاء
بالغسل الا ان البعض الاعضاء غسلا وسماه عن استيعاب البدن بالغسل تقيدا كما هو صريح بعض
الروايات التى تقدمت اليها الاشارة فحيث انه بمثابة يكتفى به عن الغسل اختيارا فهو بالاكتفاء
به فى مقام الاضطرار احرى واحرى من التيمم والفرق تحقق بحال الاضطرار مع ان من المعلوم عدم
جواز الوضوء بدلا عن الغسل بل يتعين التيمم فانه مقتضى الادلة ان الوضوء دون الغسل فى التاثير
واقوى من التيمم ضرورة ارتفاع الحدث به دون التيمم قلت ان الطهارة الاتية لا تجامع الحدث وان
كان من الوضوء او الغسل وان كان فى القوة بمثابة لا يبقى معه اثر الحدث الا انه اذا لم يبلغ
للتخفيف تبلغ الصعيد فانه لضعفه فى التاثير لا يبلغ الا للتخفيف الا ان اثره يجامع الحدث
توضيح ذلك انه مرحلة اختلاف الاسباب مغايرة لمرحلة اختلاف المسببات فلا منافات
بين الاختلاف فى احدى المرحلتين وبين الاتحاد فى الاخرى ضرورة اختلاف الموضوع والمحمول
فانا من الاسباب بالاولوية عن احد الامرين هو الاساس الصدور والاضمحلال وعدم

التأثير جملة ومنها ما يصلح لهذه المرتبة من المقاومة ويقع اساس المنافي الا انه موهن له
ومحدث لما يضاد اثره لكن ضعيفا ومنه هذا الحقيقة بالاجتماع مع السبب المنافي وان
لم يكن قالعا لاساس الحدث لضعف ما يحدثه من الطهارة الا انه محدث لطهارة
ضعيفة تجامع الحدث بمعنى انه موهن له بمقدار ما يحصل من الطهارة بحسب المضادة
فيبقى من الحدث مقدار لا يزول الا بالطهارة المائية وهذا معنى اجتماع الحدث والطهارة
والا فالتنافي لاجتماع الضدين من اوليات البديهيات واما الطهارة المائية فلا اثر لاسبابها
الا لاحداث ما يزول معه الحدث راسا واما ما يجامعه بالمعنى المتقدم فلان تلك
فالمعنى وضوء الحائض والمسلوس والمبطون والمستحاضة فقد عرفت انه من قبيل وضوء التقيه
بمعنى ان المرجع الى الاكتفاء عن الشرط بما يدانيه وان لم يؤثر السبب في الطهارة شيئا
لا اقول ان هذا حكم مغاير لاشتراط الطهارة فيما يتوقف عليها ضرورة ان هذا تصرف
في هذا الشرط والوضوء في جميع هذه المقامات انما هو للتحفظ على الطهارة في مرحلة من
المراحل بل المقصود ان الاكتفاء بما يقرب من الشيء المتلبس به لمصلحة في الحكم امر معقول
وهذا الدليل في عدم حصوله لتحقيقها نعم لو كان هذا التنزيل بالنسبة الى ما لا يرتبط بالشرط بوجه
من الوجوه كمسح ظهر غيره بالعلاقة لم يمكن التنزيل لما عرفت والذي يكشف عن ذلك ان
التنكس في الوضوء في مقام التقية مع انه بدعة لا يحتمل تاثيره في احداث الطهارة
كالمسح على الخف حال الاختيار انما يكتفى بها لا لحدوث الطهارة بل انما رجعه الى
الاكتفاء

الى الاكتفاء عن الشيء بما يدانيه ويقاربه للعذر ومن المعلوم ان المستفاد من الاخبار ان وضوء الحائض وجلوسها
في مصلاها اوقات الصلاة انما هو للتحفظ على العادة فهو مجرد صورة لا حقيقة لها مع انه ملحوظ بعنوان الطهر
جب وكذا الحال في المسح على الجبيرة فان وصول الماء الى ما يلبس من بدن المحدث قطعا بوجه من الوجوه لا يعقل ان يكون
مؤثرا فيما طرء عليه من الحدث فانه من قبيل اجراء الماء على الثياب لازالة النجاسة عن البدن وانما مرجعه
الى الاكتفاء عن الشيء بما يدانيه ويقاربه لمصلحة في الحكم كما في وضوء الحائض ومن هذا الباب وضوء المسلوس
ومن لشبهه ضرورة ان الناقض يرفع اثر الطهارة راسا ولا يبقى معه شيء منها كما هو مقتضى كونه ناقضا
فالمرجع فيه ايضا الى ما رجع اليه وضوء الحائض والله اعلم بحقيقة احكامه وانما هذه جملة ما استفدناه من الادلة
الشرعية من غير ان نتعقل التفاصيل ويشبه المقام قوله خذ بيدك ضغثا واضرب به ولا تحنث فافهم بحيض
واما الحيض وهو في الاصل اسم معنى تتصف به ما شتمل على المائع الكثيرة لا الدم ولا الحدث ولا السيلان
فان الاختلاف في الحيض والاستحاضة انما هو بكون الدم على مقتضى طبيعة النسوان وكون الشيء في
عرضيا معلولا لمرض فاحتباس الاول لجريانه انما في معلول للمرض والاستفادة هذا الفرق من التجريد
والاستعمال تدل على ان المعنى الاستقصائي الذي تعتور عليه تلك الطوارئ في الذهن شيء واحد وهذا
الذي كون المرأة بحيث يسيل عنها الدم الكثير غالبا فان الحيض عبارة عن قذف الدم بل الاقرب للظهر
باستقرار وموارد الاستعمال ان كلا من الاشتمال الكلام من الاجتماع فيه والسيلان عنه او فيه فان
الحوض من الاول والسيلان الوادي من الثاني والواو والياء لا اختلاف فيهما بحسب الذات كما ظهر
من الاعراب بالحروف والاعلال وانما الاختلاف باختلاف الخصوصيات فان المقام يناسب

الاجتماع كما ان الحكم السيدون وكيف كان فالعمدة انما هو الاقتضاء والاشتمال على المانع الكثير
وله درجات فان العلية الاقتضائية متحققة في المرتبة وان كانت بالنسبة بحسب الطبيعة
فالشجرة المثمرة بعد ان بلغت مرتبة لا يثمر مثمرة حقيقة في مقابل ما ليس كذلك من الاشياء او وجود
الاقتضاء في النوع وهذا هو السر في ان الشك في الاستعداد لا يضر بالاستصحاب فان
هذا السيلان الشك في المقتضي بعين المانع كما اذا كان الشك في الموت لجهل بتاريخ التولد
او الشك في الزمان من جهة الجهل بمقدار النهار او الليل بحيث لو تبين حال المورد
لم يبق شك فان الشك ليس في المانع في خصوص الشخص ومن اراد مزيد بيان فعليه بما
حققناه في الاستصحاب واقوى من هذه المرتبة اذا كانت المرأة في سن من تحيض وان
كانت لا تحيض واقوى منها ما اذا شرعت الطبيعة في القذف وان حصل النقاء دون الطهر
واقوى من الجميع ما اذا خرجت الدم من المادة وسالت وان بقيت في الباطن ولم تظهر
والاظهر ما اذا بلغت حد الظهور بالخروج من المخرج الى الخارج ولا ريب ان سبب الحدث
انما هو المنتزع من الظهور كما في سائر الاحداث ولكن ما يختص به الحيض من عدم نفوذ
الطلاق وحرمة العبادة والوطي هل هو ذلك الموضع بعينه ام المعنى العرفي لا ريب
في انه بالنسبة الى غير الوطي ليس عبارة عن الحدث ويظهر انه ان الوطي ايضا لا يحرم
بالنسبة الى الحدثة بعد الطهر فهل الموضوع لا يتحقق الا بوجود الدم ولو في الباطن
ام يكفي عدم انصراف الطبيعة المستلف لخروج الدم بعد النقاء في ايام العادة

بل

بل قبل العشرة على ما سيظهر انشاء الله ولا ظهر ذلك فان النقاء اعم من الطهر ولهذا يحتاج الى الاستظهار
بعد وجدان الدم عقيب النقاء ولا يظهر بقاء الحيض حال النقاء فالحيض عبارة عن حالة القذف
الاقتضائي الفعلي بيان ذلك ان الطبيعة من اول شروعها في قذف الى زمان انصرافها لها
حالة واحدة تتصف المرأة باعتبارها بالحيض وهي صفة واحدة فالتصدي للقذف حيض والمرأة
حائض باعتباره فهو فعل من جهة واقتضاء من اخرى والذي يدل على ذلك ان الاستظهار عبارة
عن الشك في حال النقاء وبين ان يكون طهرا او حيضا فبعد الاستبراء بادخال القطنة والعلم
ببراءة الرحم من الدم ربما يبقى الحكم بالتردد في حصول الطهر لاحتمال النقاء قبل العشرة ومن المعلوم ان
الباقي حال براءة الرحم ليس الا التصدي للدفع والقذف المنكشف بوجدان الدم بعد حين وليس هذا
حكما تعبديا بل انما هو موضوع واقعي لا الاحكام التعبدية كما نطقت به الاخبار وبقاء احكام الحيض
في ايام الاستظهار انما هو مقتضى الاستصحاب والحاصل ان الحيض الذي هو امر واقعي موضوع
عرفي في طرفي القلة والكثرة بحسب اصل الخلقة والطبيعة انما هو هذا المعنى هذا حال نفس الحيض
واما رسمه فجميع ما في الروايات معروف الفهم ليس به خفاء وسيظهر ما عليه من الصفات
والعلامات فظهر ان تعريف الحيض او الدم باعتبار الاحكام كما يتعلق بالقضاء والعدة
اشبه بالاشكال من القضاء وكذا الحال في التحديد بانه في طرف القلة محدود فظهر فساد ما صدر
عن من تصدى للتعريف كما انه ظهر ان كون الدم متصفا بالاوصاف المذكورة في الروايات
خاصة تركيبية بحسب الاقتضاء وهذا الذي في التخلف فان اللزوم بحسب الذات وهو لا ينافي

الا نفكاك بالعرض كما ان خلو غيره عنها كذلك بمعنى ان غير دم الحيض ليس بحسب اصله الطبيعة مستجمعا
لهذه الجهات بل الاستحاضة في بعض هذه الصفات بالعكس بحسب اصله الطبيعة كما هو مدلول
الروايات ولا يخفى ان الروايات في جميع المقامات في هذا الباب بصدد بيان ما هو عليه دم
الحيض بحسب الواقع فلا يستفاد منها تصرف وضيق في هذه المقامات فتميز العذرة عن الحيض
بكونه مطوقا او مستنقعا انما هو بحسب الذات فان اختلاف القواعد الموجب لسؤال
خلف عن ابي الحسن عم انما هو في الموضوع الواقعي بل لا معنى للتصرف التعبدي في مثل المقام ضرورة
ان دم العذرة والحيض امران واقعيان تترتب عليهما الحكم الشرعي واما ما في الرواية من الالتفات
يمينا وشمالا وقوله عم سر الله فلا تذيعوه ولا تعلموا هذا الخلق اصول دين الله الخ فهو مبني على الخوف
من تبين اعتقاد الناس الامامة في حقه عم المترتب عليه السؤال عن مثل الواقعة كما يكشف عنه
قوله عم دين الله فان تشخيص هذا الموضوع ليس حكما فرعيا فكيف يكون من اصول دين الله وليس
هذا من الاسرار وانما هو امر واضح بل انما استتر امامته عم في مثل ذلك الزمان لشدة التقية
وبهذا البيان سقط جميع ما يتوهم في المقام ولا حاجة الى الاطناب وظهر ايضا ان
المرجع في خروج هذا الدم من الايمن او الايسر ليس الا الوجدان للنسوان فلا وجه للاطناب
بالنظر الى الروايات المختلفة فان الوجدان رافع لهذا الاختلاف وليس هذا
المعنى امرا تعبديا شرعيا ومن هذا الباب التحديد في الطرفين بالثلثة والعشرة فلا معنى
للاطناب بالتعرض للروايات والاقوال وكذا الحال في اعتبار البلوغ المحدود

بتسع

بتسع سنين ضرورة ان البلوغ امر واقعي يتوقف الحيض عليه واقعا ولا يحصل عادة للنساء قبل تسع
سنين فالتحديد بالتسع في الانثى وخمسة عشر في الرجال عرفي كالخشونة الشعر العانة فانها ايضا كاشفة
عن البلوغ بالذات وتوهم ان البلوغ امر مجهول او ان المصلحة في ضرب الحد وان تخلف فيدور الحكم الواقعي
مدار التسع وخمسة عشر وان لم يتحقق البلوغ فهو بلوغ شرعي وان كان النظر اولا الى البلوغ الواقعي او
انه حكم ظاهري فما لم يعلم التخلف يترتب عليه اثار البلوغ فاسد لعدم اشعار الادلة بشيء منها وتقتضي
جعل البلوغ موضوعا وكون ما في الادلة مقتضى الطبيعة وكون التخلف نادرا ان هذا الواقع ينكشف غالبا
في هذا الاجل فلو لم يتبين ولو بالظن فان لم يترتب حكم البلوغ وبما حققنا يظهر انه لا مجال في المقام لاعتبار
التحقيق فان مثل هذا المعنى مما يحصل تدريجا لا يعقل ضبطه الا تقريبا اترى ان خشونة شعر العانة
ما ينضبط بالايام او الساعات والدقائق وكذا الحال في جميع النباتات فهل يتصور ضبط بلوغ
الفواكه وما يشبهها الا على وجه التقريب فتوهم ان هذه الحدود تحقيقية اعجب من الاوهام السابقة وهذه
الجملة كافية في تحقيق الحق في هذه المراحل واما اعتبار التوالي في اقل الحيض وهو ثلثة فمرجعه الى ان
الوحدة تتوقف على الاتصال وعدم الانقطاع بتخلل ما يضاده وهو الطهر وهذا من البديهيات
ولا فرق فيه بين الاقل والاكثر ولم يتأمل احد في ان النقاء المتخلل حيض فالحيض مستمر الى العشرة
تحقيقا وان رأت بياضا فان الاستظهار لا معنى له الا الشك في حال البياض المردد
بين الحيض وبين الطهر فان الفتور ليس طهرا كما ان الاستبراء بادخال القطنة لا معنى له الا
الشك في حال الباطن من حيث الاشتمال على الدم والعدم فبعد العلم ببرائة الرحم

من الدم يبقى الشك في بقاء الحيض وزواله وعود الدم قبل العشرة بالصفات او في ايام العادة
يكشف عن ان البياض المكتنف بالدمين كان حيضا ولو كان طهرا لم يكن لهذه الصفات معنى
ولم يتحد الحيض ان تخلل الضد ولم يكن اقل الحيض ثلثة ولا اقل الطهر عشرة ولا معنى للحيض المتصل
الا ما تعقبه طهر ضرورة استحالة اتحاد الضدين وانفصال الضد عن الضد حيث لا اتحاد في المقام
وهو الاتصال ولما علم ان من المعلوم بالوجدان تحقق البياض في ايام الحيض واكتناف النقاء
بالدمين الذين لا ريب في كونهما من الحيض مع وحدته لمكان العادة او غيرها فلا ريب في امكان
الفترة فاعتبار وجود الدم في الباطن في تمام المدة او في كل يوم لحظة في الاثر فاقد لاصل له
بل انما المعتبر وجود الدم لحظة في الاول لاستكشاف تحقق الحيض ولحظة في الاخر لاستكشاف
البقاء وعدم كون النقاء طهرا ضرورة ان الاقبال على الضدين والتصدي له يتوقف على وجود
الدم وتكونه ومع تقدير العدم فلا مناص عن الانصراف ولا معنى للطهر الا ذلك فاما رواية
يونس فلا اشعار فيها بان اقل الطهر والحيض غير منضبط فان لحقها ان المتحيرة حيث لا يظهر لها
كون الدم حيضا والبياض طهرا تعمل ما راتها وهذا المعنى يمكن تفسيره في تمام الشهر بمعنى انها ترى
الدم بالصفات في اوله فتحكم بالحيضية بعد ثلثة ايام ثم ترى البياض فتحكم بالطهر ثم ترى الدم
فتزعم ان هذا هو الحيض دون ما تقدم وهكذا الى اخر الشهر ثم يجري بعد انقضاء الشهر الاول
حكم الاستحاضة ان استمر بها الدم ولم تعرف الحيض من الطهر وكيف كان فالرواية ليست
بصدد بيان اقل الطهر والحيض ولا اشعار فيها بان الدماء كلها حيض وان النقاء في

تمام

في تمام المدة واما الرواية التي استدلوا بها على عدم اعتبار التوالي فهي على اعتبار التوالي ادل وحكم
بان النقاء المتخلل حيض حقيقة ادل بل هي نص في ذلك حيث قال عم فيها فاذا
رات المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلثة ايام فهي حائض
وان انقطع الدم بعد ما راته يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رات
الدم الى عشرة ايام فان رات في تلك المدة الى العشرة ايام من يوم رات الدم يوما
او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذي راته في اول الامر مع هذا الذي راته بعد ذلك
في العشرة فهو من الحيض وان مر بها من يوم رات الدم عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم
واليومان الذي راته لم يكن من الحيض انما كان من علة اما قرحة في جوفها واما من الجوف فعليها
ان تعيد الصلوة تلك اليومين التي تركتها لانها لم تكن حائضا فيجب ان تقضي ما تركت
من الصلوة في اليوم واليومين وان تم لها ثلثة ايام فهو من الحيض وهو ادنى الحيض ولم يجب
عليها القضاء ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام فاذا حاضت المرأة وكان حيضها خمسة ايام
ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم رات
عشرة ايام فذلك من الحيض تدع الصلوة فان رات الدم من اول ما راته الثاني الذي
راته تمام العشرة ايام ودام عليها عدت من اول ما راته الدم الاول والثاني عشرة
ايام ثم هي مستحاضة تعمل ما تعمله المستحاضة الحديث فقوله عم فان رات في تلك العشرة
ايام من يوم رات الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام معناه انه يعتبر في اقل

الحيض ان يكون ثلثة ايام او يومان ترى الدم يوما واحدا ثانيا بعد ما رأته اولا قبل انقضاء العشرة
كما هو صريح قوله عم يوما او يومين فان تحقق الثلثة وتماميتها برؤية الدم يوما ثانيا بعد ما رأته
يوما اولا لا معنى له الا ان اليوم المحفوف باليومين الذين رأت الدم فيهما من جملة الثلثة
فاعتبار رؤية الدم قبل العشرة ليس لاخراج ما رأته اولا عما هو دون الثلثة بل انما هو للتحفظ
على الطرفين فان نفس الرؤية بعد النقاء انما هو لتحقق الحيض ولوازماته واما اعتبار كونها
من جملة العشرة فليس الا للتحفظ على الاكثر فان اشتراطه لتحقق الاقل الا في العشرة بل في غير
ما قبل السبعة بديهية حيث ان اتصال الايام المحقق للوحدة يقتضي ذلك فمفاد الرواية
ان رؤية الدم بعد انقطاعه لا بد منها لتحقق الحيض ولو يوما واحدا لو كان المجموع مما
رأته فيه والفترة وما رأته ثانيا يبلغ هذا المبلغ اي الثلثة وهذا معنى قوله عم حتى يتم ثلثة
ايام وهذا بان يكون كل من الدمين والفترة يوما واحدة وقد تكرر هذا المعنى في هذه
الرواية مع ان كون الرواية بصدد بيان عدد كل من الحيض والطهر بحيث هو الواقع
يكفي في استفادة هذا المعنى منها ضرورة ان الحيض له فترات ولا يعتبر فيما هو الواقع
وجود الدم ولونه الباطني في كل من الايام ومن الاغلاط وجوب الغسل والصلاة
في ايام العادة بعد ما رأت الدم بمجرد الانقطاع مع احتمال العود قبل العشرة فان
رؤيتها في ايام الحيض الدم كما هو المفروض موجب للحكم بالحيضية خصوصا اذا كان
بالصفات ومن المعلوم ان الانقطاع لم يكشف عن الطهر لانه اعم فالاستظهار

والاستظهار

والاستظهار كما في الرواية نبيا في ترتيب آثار الطهر ضرورة ان ما دل على ان ما رأته حيض
لم يعارضه معارض ولم يكشف عن خلافه شيء فان الانقطاع اعم والا لم يكن وجه للاستظهار
فالظاهر ان الحكم المزبور اجتهاد من بعض الرواة في معنى الاستظهار او في الرواية سقط
فان الامام عم معصوم فهذه الفقرة وجه من الوجوه لا مناص عن صرفه اليه ويكشف عن انه
ليس قول الامام عم انه تعرض لحكم تبين خلاف الدم الذي رأته اولا فحكم بقضاء جميع ما
تركته في اليوم واليومين ولم يتعرض لبيان بطلان ما فعلته في ايام الانقطاع على تقدير
تبين حيضية ما تقدم من الدم وبهذا الظهر ان هذه الفقرة ليست من قوله عم فظهر ان نفي
اعتبار التوالي في ايام الحيض سبب للشرع في نفسه فانه لا منشأ لانتزاع الوحدة فيه الا
الاتصال كما ان اعتبار صفة الدم ولونه الباطني في تمام الايام لا محصل له ضرورة ان الانقطاع
والفترة لا ينافيان الحيض واما الاكتفاء بلحظة في كل من الايام فهو من غرائب الاوهام حيث
ان الاخبار صريحة في ان الحيض الذي هو موضوع الاحكام اثر عليه ليس الا على منوال ساير
الامور الواقعية وان التحديد ليس الا لبيان الواقع ومن المعلوم ان الخروج والفعلية ليس
مقتضى طبيعته اصلا كما يظهر بملاحظة احوال ذوات العادة مع ان يوم الحيض ليس عبارة
عن النهار بل اليوم في المقام عبارة عن مجموع الادوار كما هو الحال في كثير من المقامات
فمن يعتبر رؤية الدم في كل من الايام لا بد ان يعتبر الفصل بين الدمين باربعة وعشرين
ساعة وان لا يكتفي برؤية الدم في كل نهار كائنا ما كان ومفاده ما لا يخفى

على النسوان وبالحقيقة ظهر في واكثر ما قيل في المقام وتبين مما مر ان اليأس كالبلوغ امر واقعي
وحد غير مجعول فان للمرأة حادث ابتداء ونهاية وحالة قذف الدم في اثناء مدة في النشو و
تحدث بالبلوغ تنتهي عند الهرم والشيب ومن المعلوم اختلاف الناس في الاعمار والشيب
والشباب بحسب اصل الخلقة وانتهاء مدة الشباب وسقوط المرأة عن صلوح الحبل والحيض
ليس امرا شرعيا ولا معنى لتشريع بالنسبة اليه كسائر الامور الواقعية وما ورد من الاخبار في
هذا الباب فانما هي ناظرة الى الكشف عن هذا الواقع والارشاد اليه والتنبيه عليه كما هو الحال
فيما ورد في بيان اصل الحيض لكون القرشية والنبطية على صفة خاصة واشتراك سائر النساء في
في اليأس امر يدرك بالوجدان ولا يبعد اختلاف الطبائع باختلاف الازمان والبلدان
بل لا اشكال في الوقوع على ما يشهد به الوجدان فلا مناص عن استكشاف اليأس بالعيان
كالبلوغ فحيث قوي احتمال اليأس بحيث انهدمت اركان العادة لم ينكشف كون الدم
فيها حيضا فالاصل العدم واستصحاب القذف يثبت بل حيث علم بحد اليأس بحسب
النوع وبقي الريب مع ذلك في الشخص فلا مناص عن الرجوع الى الصفات ومع بقاء
الشك فالمرجع اصالة العدم كما اذا كان الشك في البلوغ واليأس لاستمراره الا انضباط
بحيث لا يختلف ولا يتخلف بيوما او يومين فاذا بلغت خمسين وعلم بانه يحد ليأسها
فرأت الدم في اول شهر متصل بالخمسين فلا ينفع لاستكشاف حال هذا الدم الا الرجوع
الى الصفات لصدق خصوص اليأس في الخمسين مع التخلف بيوم او يومين بل عشرة

وعشرين

وعشرين فلا فائدة في البحث عن سن النبطية وتحقيق انه يكون اعم من القرشية كما يظهر من رواية ابن
عباس لا انها صنف مغاير للقرشية وبالجملة فانا وجدنا في زماننا من النساء غير القرشية والنبطية
بالمعاني المعروفة من تحيض بعد الخمسين ولا تتغير عادتها سنين والاخبار اما على الغالب
واما بالنسبة الى تلك البلاد والاعصار واعلم انه قد اشتهر عند الاواخر ان ما امكن ان يكون حيضا
فهو حيض وزعموا انها قاعدة شرعية تعبدية فمنهم من زعم ان الامكان يعني الاحتمال فحكم كلما
يحتمل ان يكون حيضا فهو حيض وان احتمل كونه استحاضة كما اذا لم يعلم باشتماله على الاقل وعدم
التجاوز عن الاكثر وتحقق البلوغ وعدم اليأس وعدم الفصل بين الحيضتين باقل الطهر الى غير
ذلك مما يقتضي الاستحاضة ومنهم من فسر الامكان بما يقابل الاستحالة فاعتبر احراز الامكان بان
يعلم بالبلوغ وعدم اليأس ومجيئه بناء على المنع الى غير ذلك وقبل الشروع في تحقيق الحكم لا بد
من تحرير الدعوى فنقول ان الامكان يعني الاحتمال في الحيض اما عبارة عن حالة القذف على
وجه الاقتضاء والتي تجامع النقاء واما عبارة عن الدم فعلى الاول هو يرجع الكلام الى ان
الشخص متى دار امره بين الامرين فوظيفته البناء على تحقق الحيضية وان لم تر دما كما في
النقاء المسبوق بالدم قبل العشرة سواء كان نقاء والشك في ان الخنثى التي رجلها او
امرأة او الشك في البلوغ او الحبل او النقاء او الى النفاس والعدم او غير ذلك فحيث
شرع الطبيعة بل تصديها للقذف وان لم تقذف بالفعل حكم بانها حائض وعلى
الثاني فالمرجع الى ان الدم وان احتمل كونه من الرعاف مثلا يحكم بانه حيض

فان مقتضى كون الاصل في الدم ان يكون حيضا ذلك اولى ان ما خرج من الرحم ويحتمل
ان يكون حيضا فهو حيض فتضيق الدائرة في الجملة واما اذا كان لبعض ما يقابل الاستحاضة فقد
ان يختص بهذا الحكم ما لم يكن الشك مستندا الى احتمال ما يستحيل معه الحيض كالصغر واليأس
وعدم تخلل اقل الطهر والحبل على القول بمنعه وعدم تحقق الثلثة والتجاوز عن العشرة
ونحو ما اما ان يكتفى في دفع هذا الاحتمال بالاصل حيث يجري واما ان يعتبر العلم بالعدم
ولا يكاد يلتزم احد بشيء منها اما الثاني فظاهر فان مجرد احتمال اليأس والحبل والتجاوز
عن العشرة حيث لا يعلم بالتاريخ لا يوجب الحكم بالطهر على ما تراه في ايام العادة بالضرورة
واما الاول فمقتضاه ان الحكم بالحيضية على ما تراه المبتدئة قبل صيرورتها ثلثة ايام ولو كانت
صغيرة حيث يحتمل البقاء الى الثلثة فان اصالة البقاء لا فرق فيها بين الاثار المترتبة
عليه من حيث انه بقاء وبين ما يترتب عليه من حيث الوجود مطلقا فكما ان الاصل تحقق عند
الشك فيه فكذا الاصل ان يتحقق حال العلم بعدمه لو وقع الشك قبل اوانه كالشك
في سعة الوقت بمقدار الصلوة والشك في بقاء الحيوة بمقدار الاتيان بالواجبات
والحاصل ان هذا الكلام لا محصل له ولا يكاد ان يلتزم بلوازمه عاقل فضلا عن الاحتمالات
والوجوه بل نقول ان احراز الامكان المقابل للاستحالة في المقام لا يجامع الشك
فيما وقع لا في الوقوع ومن المعلوم استحالة انقلاب الاستحاضة حيضا وانما
الصالح بالحيضية ما لم يخلع الصورة الدموية فان البسائط تتركب فتتولد منها

المواليد

المواليد و المواليد لها درجات تتحرك فيها وقد يطرؤ على مركب من المركبات الفساد فيخلع
لا ان يطرد وعليه ما كان تحتف حال الحقه من صورة منافية وليس هذا من حركته ذاك المركب الى
هذا الحادث وبالجملة فمن المستحيل صيرورة الحيض استحاضة وبالعكس نعم يمكن صيرورة غير الدم من ظاهر
من الاعيان فلعل دمها بعد حالة اما حيض واما يمتنع كونه حيضا فان هذا الكون مع بقائه لا يكاد يمكن
كونها اخرى مع الزوال ايضا يستحيل طرو كون مغاير دم ويصير الاعتبار ووجه الفساد وليس الشك في هذه
الجهة وبالجملة فهذا الكون المشكوك فيه اما يجب حيضيته واما يستحيل فالشك لا محالة في الامكان
المقابل للاستحالة وملخص المرام ان الشك في الحادث لا في الحدوث ودم العذرة والقرحة
والاستحاضة لا يمكن ان يكون حيضا والشك انما هو في هذا الكون بمعنى عدم وبقاء الامكان
بعد الحدوث ضرورة الفساد وفلا نعلم تكون هذا الموجود مما يمكن ان يكون حيضا بل نعلم بانه اما
يستحيل كونه كذلك واما يجب ضرورة استحالة سلب الشيء عن نفسه مع ان البقاء الى ثلثة ايام
تقتضي طبيعة الحيض بحسب الاستقرار ويمكن ان يمنع عنه مانع كالحبل فغاية ما ثبت ان الغالب
كون الحيض بهذه الطبيعة واما استحالة كونه اقل فلا وجه لها فان الشك في الدوام الى ثلثة ايام
ليس شكا في الامكان بل انما هو في الوقوع نعم يستحيل مع الصغر واليأس فالامكان بعض الاحتمال
كما هو الظاهر من الطلاقه في العرف خصوصا في المقام حيث انه حكم ظاهري موضوعه الجهل
والظاهر انه موضوع الحكم ثم يتوجه عليه ما اوردناه ومع الغض عن ان هذا الكلام اذا كان
المراد به بيان قاعدة شرعية تعبدية لا يرجع الى محصل نقول ان كشف الحجاب يتوقف

على بيان امور الاول ما يتوهم من دعوى الاجماع في المعتبر والمنتهى على هذا الاصل وان هذا التوهم فاسد
لا اصل له والثاني انه ليس موافقا للاصول فيحتاج الى دليل والثالث ان ما توهم انه يدل عليه
لا دلالة له والرابع ان الادلة القوية تدل على خلافه اما المقام الاول فلان الذي يظهر بالتتبع
ان الذي ادعيا عليه الاجماع انما هو استصحاب الحيض بعد تحققه الى عشرة ايام وان لم يكن الدم
بالصفات المعروفة للحيض فالى اصل عدم الرجوع الى الصفات مع انقطاع الدم على العشرة
لما ذكراه انما هو على وجه الاجمال ففي المنتهى كل دم تراه المرأة ما بين ثلثة الى العشرة ثم ينقطع عليها
فهو حيض ما لم يعلم انه لعذرة او قرح ولا اعتبار باللون وهو مذهب علمائنا اجمع ولا نعرف
من العامة خلافه في زمان يمكن ان يكون حيضا وروى الجمهور عن عائشة انها كانت تبعث اليها النساء
بالدرجة فيها الكرسف فيها الصفرة والكدرة فتقول لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء ومن طريق الخاصة
ما رواه الشيخ في الحسن عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال قلت المرأة ترى الطهر وترى الصفرة او الشيء
فلا تدري اطهرت ام لا قال فاذا كان ذلك فلتقم فلتلصق بطنها الى حائط وترفع رجلها على حائط
كما رأيت الكلب يصنع اذا اراد ان يبول ثم تستدخل الكرسف فاذا كان ثمة من الدم مثل رأس
الذباب خرج فان خرج دم فلم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت ولا يخفى ان الروايات لا تدل
الا على وجوب الاستظهار والاستبراء وقوله هو لفظ مطلق التخريج في ان المدعى انما هو جريان
الاستصحاب وعدم الاعتداد باللون واين هذا من الحكم بالحيضية بمجرد الامكان فان المقصود
ان المقتضي للتحيض موجود بالفرض والمانع مفقود كالصغر واليأس وغيرها لان الامكان

هو المقتضي للتحيض وعبارة المعتبر في هذا البحث اصرح قال وما تراه المرأة بين الثلثة الى العشرة حيض اذا
انقطع ولا عبرة بلونه ما لم يعلم انه لقرح او لعذرة وهو اجماع ولانه زمان يمكن ان يكون الدم فيه
حيضا ولما روي عن عائشة كانت تبعث اليها النساء بالدرجة فيها الكرسف فتقول لا تعجلن
حتى ترين القطنة البيضاء ويؤيده خبر مسلم الذي قدمناه وما رواه سماعة عن ابي عبد الله ع المرأة
ترى الصفرة او الشيء فلا تدري اطهرت ام لا قال تستدخل الكرسف فان خرج الدم لم تطهر وان
لم يخرج طهرت انتهى فنقول نعم ولا عبرة بلونه تصريح بالمدعى وان المقصود انما هو عدم رفع اليد
عن الاستصحاب بمجرد كون الدم بالصفة الاستحاضة وحديث عائشة انما يدل على عدم جواز التعجيل
في رفع اليد عن الحيض الثابت لا وجوب المبادرة الى التحيض بمجرد الامكان فان المدعي المقتضي هذا
الدليل انما وجوب الاستصحاب الى ان يعلم الارتفاع برؤية القصة البيضاء واين هذا من التحيض
بمجرد الاحتمال والشك بما يدل على الاستبراء اصرح في ان المدعى انما هو الاستصحاب الى ان
يعلم الارتفاع واي مناسبة بين وجوب الاستبراء والتحيض بمجرد الامكان نعم في النهاية ما يوهم
ما توهمه الاوحد فانه قال وكل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وان كان اصفر او غيره فاذا
رأت ثلثة ثم انقطع عشرة ثم رأت ثلثة فهما حيضتان ولو استمر ثلثة وانقطع ورأته قبل العاشر
وانقطع عليه فالدمان وما بينهما حيض ولو لم ينقطع عليه فالحيض الاول خاصة انتهى فانه
ولكن مرجعه ايضا الى ما حققنا من عدم رفع اليد عن المقتضي بمجرد اتصاف الدم بصفة الاستحاضة
كما يرشد اليه قوله وان كان اصفر او غيره فالفرع الاول انما يتم اذا كان من عادة المرأة

التحيض في كل شهر مرتين فان رؤية الصفرة لا يكون في الحكم بالحيضية وان امتدت الى ثلثة ايام
نعم اذا رأت الدم بصفات الحيض تحيضت المبتدئة برؤيته على مذهب الشيخ قال في النهاية
وتترك ذات العادة الصلواة والصوم برؤية الدم وقت عادتها اجماعا لان العادة كالمتيقن
ولقوله عم دعي الصلواة ايام اقرائك واما تتحيض بالترك في اول الايام فقال الباقر عم
تقعد عن الصلواة ايام التحيض اما المبتدئة والمضطربة فالاقرب انهما كذلك لقوله عم اذا كان
للدم حرارة ودفع وسواد فلتترك الصلواة وليس المراد ذات العادة اذ لا اعتبار لها دونها
انتهى وكلامه صريح في ان المبتدئة والمضطربة انما يتحيضان اذا خرج الدم بالصفات
واما ذات العادة فالعبرة بعادتها لا بالصفات فهذا محل الرواية الدالة على اعتبار
الصفات في التحيض على المبتدئة والمضطربة ومن هنا ان عدم اعتبار الاوصاف في الحكم
بالحيضية انما هو في ايام العادة وما لحقها مما يلحق بها وصورة الاستصحاب بحيث تحققت
الحيضية فما حكم من عدم العبرة بالصفات في التحيض وانه يحكم بكون الدم حيضا بمجرد
الامكان ليست قاعدة كلية تشمل المبتدئة والمضطربة ومنه يظهر حال ما في القواعد
فانه عين هذا الكلام مع ان المحقق الذي ادعى الاجماع على هذا الحكم انكره في المبتدئة
والمضطربة حتى مع الصفات قال بعد ما ذكر حكم ذات العادة اما المبتدئة والمضطربة
ففيهما قولان قال في ط اول ما ترى المرأة ينبغي ان تترك الصلواة والصوم
فان استمر ثلثة قطعت على انه حيض وان انقطع قبل الثلثة فليس بحيض وقضت

الصلوة

تترك

الصلواة والصوم وقال علم الهدى في المصباح والى رأيه اشير تبتدي بها الحيض ولا عادة لها لا تترك
الصلواة حتى تستمر لها ثلثة ايام وعندي هذا اشبه لان تيقن الدليل لزوم العبادة حتى
تتيقن المسقط ولا تيقن قبل استمراره ثلثة ولو قيل لو لزم ما ذكرته قبل الثلثة لزم بعدها
لجواز ان تترى ما بعد العود ويتجاوز فيكون لا حيض لها الا ثلثة قلنا ان اتفق ان اليوم و
اليومين ليس حيضا حتى يكمل ثلثة والاصل عدم التتمة واما اذا كان استمر ثلثة فقد
كمل ما يصح ان يكون حيضا ولا يبطل هذا الا مع التجاوز والاصل عدمه حتى يتحقق انتهى
وقد عرفت ان الشيخ انما يحكم قبل الثلثة مع الصفات لا مطلقا فالمحقق لا يقول بالحيضية
قبل الثلثة حتى معها وتوهم عدم استقراره مكان فاسد فانه من قبيل احتمال التجاوز
عن العشرة ولا يتأتى احد في الحكم قبل تبين الحال فيما يحتمل فيه التجاوز عن العشرة
وما اعتذر به المحقق في التفصيل بين الصورتين صريح في ان المنشأ للحكم بالحيضية ليس
مجرد الامكان فانه علق التفصيل بالخصوص اثر الاستصحاب حيث ان التحقق
الاصل عدم الاعتداد الى ثلثة وعدم التجاوز عن العشرة ولو كان المنشأ مجرد الامكان
لم يكن لهذا التعليل معنى نعم فيما ذكره في استصحاب الادعي نظر حيث ان الاصل
بقاء الدم الى ثلثة وكذا الى ما بعد العشرة فلو كان منشأ الحكم ما ذكره لفسد التفصيل
وبما حققنا يظهر الحال في المقام الثاني وهو ان الاصل عدم الحيضية قبل التحقق واما
بعده فالاصل البقاء الى ان يتحقق المزيل واما الدم الثالث فوضح في و
ما استدل به غير غني عن الاطناب واما الرابع فالذي يدل عليه ان مجرد الامكان

لايكفي في الحكم بالحيضية فاكثر اخبار الباب تشير الى بعضها ونذكر اثنتين قال حفص بن البختري دخلت
على ابي عبد الله عم امرأة فسألته عن المرأة تستمر بها الدم فلا تدري احيض هو او غيره قال
فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان
للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهي تقول والله لو كان امرأة
ما زادت على هذا دلت على ان احكام الحيض انما تترتب عليه عند العلم به ومن استمر بها
الدم في موارده وفروعه وليس في اعتبار الاوصاف تعبد بل انما هو تنبيه على ما يفيد العلم
ولهذا قالت والله لو كان الخ فان معنى هذا الكلام ان الامام كشف لها على ما تجده انسم
ونبهها على ما للحيض من العلامات وهذه صورة من صور الشك فارجاعها الى ما تتميز
به عن غيره فلا بد ان يكون في جميع صور الاشتباه كما في صورة ان الرجوع الى المميزات
الواقعية انما يجب من حيث ان مجرد الاحتمال لا يكفي في الحكم بالحيضية وان الاصل
عدمها فيه لكل مورد اعتبر العلم في ترتب اثار الواقع عليه جرى الاصل عند الجهل
ومحصل ان قوله عم فاذا كان للدم الخ صريح في ان وظيفة الشاك في حيضية الدم
الاستكشاف عن الحال وان الذي يعد حرارة ترتيب الاثار ورفع اليد عن الاصل
انما هو العلم الذي من اسبابه الاوصاف وقال اسحق بن جرير سألتني امرأة منا ان ادخلها
على ابي عبد الله عم فاستأذنت لها فاذن لها فدخلت الى ان قال فقالت ما تقول في
المرأة تحيض فتجوز ايام حيضها قال ان كان ايام حيضها دون عشرة استظهرت بيوم
واحد

واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال
تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم
الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتأخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو
دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد فالتفت الى مولاتها فقالت اتراه كان امرأة
وهذه الرواية اوضح واصرح حيث انه عم قال دم الحيض ليس به خفاء ثم ذكر الاوصاف فهي دالة
على ان التي اشتبه عليها الامر يجب عليها ان تعرف كون الدم حيضا لترتيب الاثار ولا يكفي في ذلك
مجرد الاحتمال وقول الامرأة الغير يكشف عن انها فهمت هذا المعنى لا حكما تعبديا وروى يونس
عبد الرحمن عن غير واحد سألوا ابا عبد الله عم عن الحيض والسنة في وقته فقال ان رسول الله صم سن
في الحيض ثلث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لا يدع لاحد فيه مقالا بالرأي
اما احدى السنن فالحائض التي لها ايام معلومة قد احصتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت
فاستمر بها الدم وهي في ذلك تعرف ايامها ومبلغ عددها فان امرأة يقال لها فاطمة بنت ابي حبيش
استحاضت فاتت ام سلمة فسألت رسول الله صم عن ذلك فقال تدع الصلوة قدر اقرائها
او قدر حيضها وقال انما هو عرق فامرها ان تغتسل وتستثفر بثوب وتصلي قال ابو عبد الله عم
هذه سنة النبي صم في التي تعرف ايام اقرائها ولم تختلط عليها الا ترى انه لم يسألها كم يوم هي
ولم يقل اذا زادت على كذا كانت مستحاضة وانما سن لها اياما معلومة كانت ايامها من قليل
او كثير بعد ان تعرفها وكذا افتى ابي وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلك عرق او ركضة

من الشيطان فلتدع الصلاة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة قيل وان سال
قال وان سال مثل المثعب وقال ابو عبد الله عم هذا تفسير حديث رسول الله صم وهو موافق
له فهذه السنة التي تعرف ايام اقرائها لا وقت لها الا ايام اقرائها قلّت او كثرت
واما سنة التي قد كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم وزادت ونقصت
حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر فان سنتها غير ذلك وذلك ان فاطمة بنت ابي
حبيش اتت النبي صم فقالت اني استحاض ولا اطهر فقال النبي صم ليس ذلك بحيض انما
هو عرق فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلاة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي فكانت
تغتسل في وقت كل صلاة وكانت تجلس في مركن لاختها وكانت صفرة الدم تعلو الماء
قال ابو عبد الله عم الستمع رسول الله صم امر هذه بغير ما امر به تلك الاخرى الا تراه لم يقل لها دعي
الصلاة ايام اقرائك ولكن قال لها اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلاة واذا ادبرت
فاغتسلي وصلي فهذا يبين ان هذه امرأة قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا
وقتها الا تسمعها تقول اني استحاض ولا اطهر وكان ابي يقول انها استحيضت سبع
سنين ففي اقل من هذا تكون الريبة والاختلاط فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال
الدم من ادباره وتغير لونه من السواد الى غيره وذلك ان دم الحيض اسود يعرف ولو
كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان
تكون الصفرة والكدرة فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله ان كان الاسود او غير ذلك

فهذا

فهذا يبين لك ان قليل الدم وكثيره في ايام الحيض حيض كله اذا كانت الايام معلومة فاذا
جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر ح الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه ثم تدع
الصلاة على قدر ذلك ولا ارى النبي صم قال اجلسي كذا وكذا يوما فما زادت فانت
مستحاضة كما لم يأمر الاولى بذلك وكذلك ابي عم افتى في مثل هذا وذلك ان امرأة من
اهلنا استحاضت فسألت ابي عم عن ذلك فقال اذا رايت الدم البحراني فدعي الصلاة
واذا رايت الطهر ولو ساعة من النهار فاغتسلي وصلي قال ابو عبد الله عم فارى جواب ابي
غير جوابه في المستحاضة الاولى الا ترى انه قال تدع الصلاة ايام اقرائها لانه نظر الى عدد
الايام وقال ههنا اذا رايت الدم البحراني فلتدع الصلاة وامرها ههنا ان تنظر الى الدم
اذا اقبل وادبر وتغير وقوله البحراني شبه معنى قول النبي صم ان دم الحيض اسود يعرف
وانما سماه ابي بحرانيا لكثرته ولونه فهذه سنة النبي صم في التي اختلط عليها ايامها حتى لا
تعرفها وانما تعرفها بالدم ما كان من قليل الايام وكثيرها قال واما السنة الثالثة ففي التي
ليس لها ايام متقدمة ولم تر الدم قط ورأت اول ما ادركت واستمر بها فان سنة
هذه غير سنة الاولى والثانية وذلك ان امرأة يقال لها حمنة بنت جحش اتت
رسول الله صم فقالت اني استحيضت حيضة شديدة فقال احتشي كرسفا فقالت انه
اشد من ذلك فقال تلجمي وتحيضي في كل شهر في علم الله ستة ايام ثم اغتسلي غسلا
وصومي ثلثا وعشرين او اربعا وعشرين واغتسلي للفجر غسلا واخري الظهر وعجلي

للعصر وتغتسل غسلا اخر للمغرب وتجمع بينهما وتغتسل غسلا قال ابو عبد الله عليه السلام فاراه قد
سن في هذه غير ما سن في الاولى والثانية وذلك لان امرها مخالف لامر هاتين الا ترى
ان ايامها لو كانت اقل من سبع وكانت خمسا او اقل من ذلك ما قال لها تحيضي
فيكون قد امرها بترك الصلاة اياما وهي مستحاضة غير حائض وكذا لو كان حيضها
اكثر من سبع وكانت ايامها عشرا او اكثر لم يامرها بالصلاة وهي حائض ثم
مما يزيد هذا بيانا قوله لها تحيضي وليس يكون التحيض الا للمرأة التي تريد ان تكلف
ما تعمل الحائض الا تراه لم يقل لها اياما معلومة تحيضي ايام حيضك ومما
يبين هذا قوله لها في علم الله لانه قد كان لها وان كانت الاشياء كلها في علم الله
فهذا بين واضح ان هذه لم تكن لها اياما معلومة قبل ذلك قط وهذه سنة التي
استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها واقصى طهرها ثلث وعشرون حتى يصير لها
ايام معلومة فتنتقل اليها فجميع حالات المستحاضة يدور على هذه السنن الثلثة
لا يكاد ابدا تخلو من واحدة منهن ان كانت لها ايام معلومة من قليل او كثير
فهي على ايامها وخلقها التي جرت عليها ليس فيه عدد معلوم موقت غير ايامها فان
اختلطت الايام عليها وتقدمت وتاخرت وتغيرت عليها الدم الوانا فسنتها
اقبال الدم وادباره وتغير حالاته وان لم يكن لها ايام قبل واستحاضت اول
ما رات فوقتها سبع او اكثر من سبع وطهرها ثلث وعشرون وان استمر بها الدم
الشهر

الشهر افعلت في كل شهر كما قال لها فان انقطع الدم في اقل من سبع او اكثر من سبع فانها
تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي فلا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون في الشهر الثاني فان انقطع
الدم لوقته من الشهر الاول سواء وتوالى عليها حيضتان او ثلث فقد علم الآن ان ذلك قد
صار لها وقتا وخلقا معروفا وتعمل عليه وتدع ما سواه وتكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت
فقد صار سنة الى ان تجلس اقراؤها وانما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلث
لقول رسول الله صلى الله عليه وآله للتي تعرف ايامها دعي الصلاة ايام اقرائك فعلم انه لم يجعل القرء
الواحد سنة لها فيقول دعي الصلاة ايام اقرائك ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا
فان اختلطت عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد ولا من الدم على لون
عملت باقبال الدم وادباره وليس لها سنة غير هذا لقول رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اقبلت الحيضة
فدعي الصلاة فاذا ادبرت فاغتسلي ولقوله صلى الله عليه وآله ان دم الحيض اسود يعرف كقول ابي
اذا رايت الدم البحراني فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة
دائرة عليها وكان الدم على لون واحد وحال واحدة فسنتها السبع والثلث والعشرون
لان قصتها قصة حمنة حين قالت اني اثجه ثجا وهذه الرواية الشريفة تستنبط منها احكام
كثيرة ومنها ما نحن بصدده الآن وهو ان ذات العادة عبارة عمن تعرف خلقها وتعلم
به وان التعويل عليها انما هو لتعويلها على العلم والاطمئنان لا لانه تعبد شرعي فالنبي صلى الله عليه وآله
انما افطنها ونبهها على ما غفلت عنها واشتبه عليها من جهة استمرار الدم فانها علمت

ان المستمر شي واحد ولهذا قالت اني استحاض ولا اطهر فزعمت ان الدم كله حيض فنبهها عم
انه ليس من الرحم وانما هو انه وعرق وركضة من الشيطان بيان ذلك ان التحيض لا معنى له
الا انتفاء الشرع عند بلوغ الحد فذات العادة احرزت لنفسها حدا ينتهي اليه الحيض بمقتضى
طبعها وخلقها كما ان العشرة حد لمن لا حد لها غيرها فكما ان التجاوز عن العشرة يوهم لكون الجميع
حيضا لمن لا علم لها بان العشرة حد فكذا التجاوز عن العادة يوهم لكون الجميع حيضا لمن لا معرفة
له بان الاستمرار لا ينافي استقرار الحد الذي احرز بالفرض فنبه عم على ان الاستمرار
لا ينافي الاستقرار وان ما بعد الحد امر اخر وانه عرق وركضة خرجت عن المجرة وابتدت
الى سواء الطريق فبقيت على ما كانت تعم من خلقها الا ان الشرع حكم عليها بالاقتصار
على العادة وان اضطربت من جهة استمرار الدم وزيادته ونقصانه واختلاف لونه وحيث
ان اكثر فقراتها صريحة في هذا المعنى فلا بد من التعرض لها فلا باس بالاشارة الى جميع ما يستفاد
منها وتفسير معضلاتها قوله عم ان رسول الله صم سن الى قوله بالردي ظاهر فيما يتوهم من التشريع
والتعبد ولكن ساير الفقرات تكشف عن ان المراد انما هو الارشاد والارشد فان وضع
الطب كما يكون من الشارع بالجعل والتشريع فكذا يكون من المرشد والهادي بالنسبة الى من
لا يهتدي الا بضرب الحدود واعطاء الضوابط والموازين كما في الطب ودل على انه
اصول المسند لا تخرج عن ذات العادة التي لا ريب في خلقها والمضطربة التي لم
ليستقر لها عادة والمبتدئة قوله عم اما احدى السنن شروع في بيان وظيفة التي

لها

لها عادة معلومة والمحصلة تتعوض على العلم الحاصل بالتكرر على نسق واحد فان المفروض ان يكون
لها ايام معلومة والعلم بالايام عبارة عن علم خلطها وقتا وعددا او يكشف عنه تاكيده عم
بقوله وقد احصتها فان الاحصاء عبارة عن الاحاطة بحدودها وقوله عم بلا اختلاط عليها
تاكيد اخر لهذا المعنى فانه اصرح عبارة في معرفة الوقت والعدد بحيث لم يبق لها ريب في
انها تحيض في الوقت المعين على عدد معين اذا استمر بها الدم بعد تبين الخلق ووضح
امره من غير ان يكون الاستمرار موجبا للاختلاط والاضطراب وفقد العلم والعرفان كما صرح
به بقوله وهي في ذلك الى قوله الاستمرار تعرف ايام حيضها وتبلغ عددها وقوله عم تعرف
ايامها عبارة عن معرفة الوقت وقوله عم وتبلغ عددها عبارة عن معرفة العدد خاصة فمثل هذا
لا تعتد بالاستمرار فان المفروض ان حدود حيضها بينة واضحة غاية الامر انها تتوهم ان
الاستمرار دليل على تغير الحد وان الدم كله واحد فوضع النبي صم هذا التوهم بقوله انما هو عرق
قوله هذه سنة النبي صم في التي تعرف الى قوله وكذا ابي تاكيد لما تبين من ان المراد بذات
العادة انما هي من اتضح خلقها من غير اشتباه وهي انما تعمل على طبق علمها فقال عم تعرف
ايامها واكده بقوله لم يختلط قوله عم الاترى محصله الاستدلال على ان وظيفة التي لعلى
اذا كانت ذات عادة مستقرة ان تعمل بعلمها ولا تعتد بالاستمرار بيانه ان النبي صم
لو كان في مقام الجعل والتشريع لضرب حدا لها بان يشير لها كم هي ثم يقول اذا زادت
على كذا يوما فانت مستحاضة بل جعل الامر اليها وقال لها دعي الصلواة ايام اقرائك

التي تعرفها من غير فرق بين القليل والكثير فان الحد اذا لم يكن شرعيا فلا بد ان يكون على الموازين
الخلقية الواقعية قوله عم فلتدع الصلاة كون هذه المسئلة حين ما سنه النبي صم انما هو في جهة ان
محصله ارجاعها الى ما عندها من العلم والعرفان فانها لو لم تعرف ايام اقرائها لم يكن مجال للامر
بترك الصلاة فيها وتخصيصها باحكام الحيض فقوله دعي الصلاة ايام اقرائك معناه ان
الصلاة انما تترك في ايام الحيض وهذا من البديهيات لكن حيث زعمت ان ما استمر عليها
ما حدث اغترارا بالاستمرار فرجع هذا الكلام الى ان ايام الاقراء لم تتغير بمجرد الاستمرار بل هي
على ما كانت وما تعدى عن الحد فهو انه دعرق وحكم ح كان مقصورا على ما كانت تعرفه من
ايام اقرائها قوله عم ثم تغتسل وتتوضأ وحاصله الامر بالغسل والوضوء لكل صلاة
في زمان لا يدخل في الاقراء وهذا على وجه الاهمال والاجمال ومعناه ان الصلاة
لا يسقط عنها في غير ايام الاقراء ولا بد لها من احد الامرين الغسل والوضوء من غير
تعرض للتفصيل فلا ينافي ما في سائر الاخبار من التفصيل بين القليلة والكثيرة والمتوسطة قوله وان
سال مثل المثعب يدل على ان الغرض انما هو رفع شبهة كون ما بعد الحد عين ما قبله من
جهة الاتصال والاستمرار والاشتراك في الصفات فان الكثرة والسيلان من صفات
الحيض فالسائل مقصوده السؤال عن الاعتماد والتعويل على الخلق المعروف حتى مع
السيلان الذي هو من خواص الحيض غالبا فمحصل هذا الكلام ان كشف الخلق المضبوط
كما هو المفروض اقوى من كشف الاوصاف فان الاضطراب البعد عن الطباع

الثاني

الثاني من الصحف الاستحاضة بصفة الحيض قوله عم فهذه سنة التي تعرف ايام اقرائها لا وقت
لها الا اياها قلت او كثرت تاكيد لما مر غير مرة من ان تخصيص ايام الاقراء بترك الصلاة
انما هو للعلم بانتفاء الحيض في غيرها بسبب الاستمرار وعدم حصول الاضطراب الذي بسببه
وان اشتبه انما هو من جهة الجهل بان الاستمرار اعم وان وجوده بعد استكمال امر محقق دون حصوله
كالعدم قوله عم واما سنة التي كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط قوله فان سنتها لحصول هذا القسم
الذي هو قسم للاول اضطراب بحال وعدم الاستقرار بعد ان كانت العادة مستقرة فالاضطراب
فيه معلوم واما القسم الثالث فلا يعلم فيه شيء من الامرين فالاغفال والنسيان عبارة تارة عن
الاضطراب لا ما يتوهم من عدم الذكر في ذات العادة المستقرة اغترارا بما يتبين من اللفظ وكيف
كان فهي ناسية للوقت والعدد كما هو صريح قوله عم حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر
وهذا ايضا دليل القسم الاول اتضاحا فانه صريح عبارة عمن حفظت الوقت والعدد حتى
مع استمرار الدم ولم يؤثر في الاضطراب في شيء من الامرين قوله عم ليس ذلك بحيض
بعد قولها استحاض فلا الطهر انما هو تحفظه لها فيما يزعمها من انها لا طهر لها كما هو قضية
قولها لا اطهر ثم حكم الشرع في هذه ايضا الا بان استمرار الحيض وعدم حصول الطهر اصلا
غير واقع وان هذا الدم المستمر ليس بحيض قطعا فان له حدا يقتضيه الطبيعة على اختلافات
باختلاف اسنان وفلا يعتد عشرة فهذه وظيفتها استكشاف الدم بالصفة
فانها ايضا تكشف مع الاختلاف وقد نبهنا على ان تعرف دلالة اكثر الفقرات
على انهم عم انما تصدى للارشاد والتنبيه على ما ينكشف به الدم وتخرج المستحاضة

بهامشه

اى حين يتم اثنتى عشر الجيرة فلان اثنى عشر كلها تقية لا قوله ودليل ان دم الحيض ايضا يعرف تخصيص

بان الاعلام والصفات انما هو للتمييز وعدم الابهام وتعيين المعرفة وقوله ولو كانت تعرف ايام الحيض

محصوان ضبط الايام اورحى الصفات كما في الكشف قوله اذ يعرف تخصيص بان الايام اذ يعرف تخصيص

خصيصة تراه من الدم فيها ان كان بصفة الاستحاضة وقوله لو ان كان دم اسود او غيره ابهمه وقوله

فهذه سنين الحيض اذا جهلت الايام وما كيد تخصيص بان الايام انما تعينها الصفة

العلم بالمرجب العلم بكونه يراه فيه حيض وقوله اذا جهلت دليل آخر على ان الحكم في الايام انه هو العلم

الانتقال عن الاوصاف فقوله ولا يرى تخصيص بشرط ان يكون مع الادلة غير ما هو حكم تعبدي في خصوص كلها

صحيح وقوله كما لم يامر الدليل بذلك وفيما بعد رعاية في الكفاية فيما اردنا نظيره وجدا لا سيد البعوة عليه

ايضا وظهوران الحيض انما الحكم به يعلم بالتجرد الاشتمال من اكثر اغلب الى ما يحال في ذلك ولعل المنهوم

الالالة ينقطع بها البيان اسمى البيان اى قاعدة الاركان المتعددة او في السنة الاوسط من

ومما يظهر من هذا الرواية الشريفة ان الحكم ليس على اصله كاشف من الكل تعبد للتعبد كما تو هو في غيره

قال فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول سواء حتى توالا عليه حيضتان او ثلث فقد علم الآن ذلك

حيض وقته وخلقه معروفة حيث ان الفعل استقرت حتى ثبت فاللمرة الاولى الى ان تنكشف

للمعنى الآن الاتكرر على سنة واحد وجب الاطمينان بضبط الكل حيث لم يمنع منه لكن ما ازداد

تكرار على كل واحد ازداد انكشافا ووضوحا واما ما في الرواية من الاستدلال على ذلك بقول النبي

ايام اقرائك وان اذنه حيضتان تقضيه اخر من بانها حاق الالزام حتى لعلهن وانه الحكم

على الجميع الاعم من اغلب الالجمع لكونه تزوج الابكار والاكثر النفي وحكم التعاطي لعلي في الكفار

وارئ الاستلاء

دتوهم الاستدراج فاسد فان الحكم ثابت لجميع الافراد دلالته ثابتة ولكل منها تمام معناه ولهذا افترق

عن اسم الجمع حيث انه دلالته على كل واحد بالتضمن والسر فيه ان ما يدل على الجمعية ابنية لو

حرفا ودلالته لكل منها تبعية اليه فلا معنى على وجه الاستقلال الا للمفرد والا الحرف

وما بمنزلته معين لوجه الاستعمال وهذا معنى كون معنى الحرف في غيره والالا معنى له اصلا

وانه كالعلم المنصوب بجنب غيره ليدل على ان في ذلك الشئ فائدة ما والحاصل انه معين

لوجه الاستعمال والخصوصية كالاعراب فاداة الجمع انما تدل على ان الحكم الثابت للمفرد

ليس باعتبار تحققه في ضمن فرد واحد او فردين جماعات ناشئ عن الجهل بمعنى الحروف

وعدم تعقل حقيقة الآلية ومحاصل ان ثبوت الحكم للافراد عبارة عن شموله للجميع لا باعتبار

الاجتماع ويكفي في الاستغراق عدم التخصيص ولا يعتبر وجود المصاديق فعلا ولكل افراده

يحرم عليها الصلوة في جميع ايام حيضها وان لم تتصف بالحيض اصلا فان ثبوت الحكم

الطبيعي والافراد ما لا يتوقف على تحققها في الخارج اثرا ان حرمته لكل فرد يتوقف على

وجود الجميع في الخارج مع ان التكليف انما ثبت بالنسبة الى ما تراه بعد المرتين

نكون ما سبق مصداقا للاقراء ولا ينفع بعد الواجب تحقق الجمع بعد استقرار العادة

فانه لا يوقع لقوله دعي الصلوة ايام اقرائك الا فيما رآته بعد المرتين

فتفطن ومن الغريب عدم تفطن الاصحاب لذلك فاحتجوا بانه في الرواية جميعا

واما ما دلت الرواية عليه من ان اقل الجمع اثنان فهو كما ترى في الفرق بينهم

وبين ما فوق الواحد اذا اعتبر لا بشرط فهو معنى الجمع واذا اعتبر بشرط عدم التجاوز عن الاثنين
فهو معنى التثنية فاداة التثنية موضوعة لتعيين العدد وانه اثنان بخلاف اداة الجمع فانها
موضوعة للدلالة على اشتراك بعض الافراد مع بعض في الحكم على وجه الاجمال والاهمال
بحيث لا ينافي التصريح بكون موضوع الحكم اثنين هذا هو الحق الذي يساعد عليه الاستعمال
وللتحقيق مقام اخر واي ما كان فالحق انه يكشف بالتكرر على نسق واحد سواء في ذلك الحيض
والطهر لا يتوقف استقرار العادة في احدهما على استقراره في الاخر كما انه لا تلازم بينهما
ولكل منهما عدد ووقت فيمكن استقرار العادة في كل من الطهر والحيض من احدى الجهتين خاصة
ايضا فلا محالة والتكرر يكفي في الكشف وان لم يكن بحسب الشهور الهلالية فتصير المرأة ذات عادة وقتية
وعددية في كل من الطهر والحيض في الشهر الواحد بان ترى الدم في اول الشهر ثلثة ثم بعده اقل
الطهر ثم بعده ايضا ثلثة ايام فان الحيض استقر عددا وهو الثلثة ووقتا وهو بعد اقل الطهر كما ان
الطهر ايضا تعين انه بعد ثلثة ايام الدم وعدده عشرة ايام ففي كل شهر هلالي شهران بل ازيد
بثلثة ايام او اكثر باختلاف الشهر الهلالي بالزيادة والنقصان ومن هنا يظهر ان تعين هذا
الوقت للحيض يتوقف على استقرار الطهر فانه هو الضابط له وبه قوام الشهر الحيضي واما الشهر الهلالي
فتعيين وقت الحيض به بان يكون في كل شهر خمسة ايام مثلا من اوله لا يتوقف على استقرار
عادة الطهر بالضرورة فان تعين الوقت به كاف في تعيين ما اختص به وفي كثير في المقام
عبارة غلقة لا تكاد ترجع الى محصل وان امكن توجيهها بوجوه يطول المقام بذكرها وحيث

انه

انه لا ثمرة مهمة في التعرض لها فالاعراض عنها اولى ولا يخفى انه حيث تعين الوقت فلا اشكال
في الحكم بالحيضية بمجرد رؤية الدم فيه وان كانت صفرة واما فيما تقدم عليه بيسير فالحق انه كذلك كما
يظهر من الروايات وعليه من عدى الشهيد واشترط فيه ان يكون الوقت بحكمه فاما تعين وقت
الحيض في اول الشهر ولا موجب لكون ما قبله بيسير ايضا كذلك وخالف في ذلك الشهيد
في الذكرى بل الزيادة احيانا ايضا لا ينافي الاستقرار من حيث العدد اذا كانت يسيرة بان
لا تتعدى عن ثلث العادة فاذا كانت عادتها ثلثة ايام من اول الشهر ورأت قبله بيوم فهو عين
رؤيتها في الوقت كما انها اذا رأت اربعة ايام فهو عين رؤيتها ثلثة ايام فان شأن هذه
الزيادة احيانا امر طاري اتفاقي لا توجب الاضطراب ولا ينافي الاستقرار فان رأت
قبل العادة وبعدها اوفيها وفي احد الطرفين او لم تر في العادة مع التقدم او التاخر
مع استقرار العادة في العدد تحيضت العادة ورجعت في غيرها فيها الى الاوصاف
اذا دار الامر بين المتقدم والمتاخر ولحيض في العادة من احدهما حيث استقرت العادة وظهر ان الحيض
تبين حكم ما تراه في وقته ولا اثر للوصف مع ان العادة اقوى ولهذا صارت الصفرة في ايام الحيض
حيضا والسواد والكدرة في ايام الطهر طهرا فهذا ايضا ليس كلية تعبدا ما طاريح
فهو بالقياس الى الوصف لقوته على العادة لعدم قوة استقرارها فان المتكرر دفعة وجوده
وان كان يكشف الا ان الوصف كالعلية فاذا اجتمعت الاوصاف حتى اللون و
الثخن والرائحة في زمان الطهر الذي لم يسبق الا في اول مراتب التكرر ولم يمكن هنا كونه

من الحكم بالحيضية حكمنا بها وان كان في زمان امكان الطهر و بما حققنا ظهر ضعف ما اشتهر من التفصيل
بين ما تراه بعد العادة الى العشرة مع الانقطاع عليها و بين ما تراه فيها مع التجاوز و الحكم في الاول
بالحيضية و في الثاني بالرجوع الى العادة خاصة و البناء على ما رأته في ايام الاستظهار لم يكن
حيضا فان ايام الاستظهار من العادة استصحابا كما ان المتقدم عليها بيسير بمنزلتها
فالاظهر و الرجوع اليها اعم من الحكم و البناء على حيضية جميع ما رأته الى العشرة مع الانقطاع
عليها بناء في كون العادة مرجعا مع استقرار عادة الطهر نعم الاشكال في الحكم بكون ما زاد
على العادة و تجاوز مقدار الاستظهار استحاضة وان كان بصفات الحيض بل مقتضى
اخبار الاستظهار ايضا ذلك فانها صريحة في ان ما بعدها استحاضة و ان لم يتجاوز
العشرة و كان بصفات الحيض و ما دل من الروايات على ان ما قبل العشرة اذا
انقطع عليها فانما هو على وجه الاجمال فانه في مقابل ما رأته بعد العشرة حيث لا
يحتمل فيه ذلك فالمراد ان ما قبل العشرة حيض في هذا الدليل في كشف استقرار
الخلق عن انتفاء الحيضية عما زاد على العادة الا ايام الاستظهار كما هو مقتضى الجمع
بين الاخبار و اما ما دل على ان من تجاوز دمها العشرة او استمر بها الدم و كانت
ذات عادة فهي ترجع الى عادتها ايضا في مقابل المبتدئة و المضطربة فالمقصود
انها لا ترجع الى الاوصاف و لا الى الاقران لان عندها ما هو اعلم ايته و علامته و هو
استقرار الخلق كما هو المفروض لا انها ترفع اليد عن الاستصحاب بالتجاوز مع
انه لا دلالة على ان ما قبله ايضا كان استحاضة لعدم الملازمة فانه كما يمكن اتصال
الاستحاضة بالحيض قبل العشرة فكذا يمكن استيعاب العشرة بالحيض و اتصال
الاستحاضة

الاستحاضة به من العشرة فتفطن فان ما حققناه قد خفي على الفحول من اصحابنا من الجمهور الكلام
في ذات العادة و اما المبتدئة فحكمها بالنسبة الى اول ما تراه من الدم الرجوع الى الاوصاف
فانه لا سبيل الى الحكم بحيضية ما تراه بمجرد الرؤية الا بالوصف و حيث اتضح كونه حيضا فلا اشكال
و لا يجب الاستظهار بمضي ثلثة ايام بل لا يقدح التجاوز عن العشرة بل لا يجب بقاء الوصف
الى ثلثة ايام و لا يضر الانقلاب فان شيئا منها لا ينافي احراز الحيضية حال الرؤية نعم
لو انقطع قبل الثلثة يكشف عن عدم حيضية ما تقدم و هذا لا ينافي الحكم بالحيضية بمجرد الرؤية فان
مقتضى ما استكشف الحيضية بالاوصاف استكشاف عدم الانقطاع الى الثلثة ايضا و لا ينافيه
انكشاف خلافه لاختلاف زمان العلمين باختلاف الاسباب و اما التجاوز فقد عرفت
امكان اتصال الاستحاضة المتشبهة بالحيض به و اما الانقلاب فان الضعف بالفتور و
البرودة و الصفرة و بعبارة اخرى الفساد لا يكشف عن الاستحاضة و انما القوة تكشف عن الحيض
و انما الحكم بالاستحاضة حيث لا حكم بالحيض للعلم بالانحصار لا ان الاستحاضة ايضا لها خواص تنكشف
بها كالحيض كي يقع التنافي و التعارض فحيث علمت بالحيضية بالاتصاف و لو لحظة فلا يزول
علمها بالانقلاب الى صفات الاستحاضة مع انه حيث يشك في المقدار يستصحب الى ما يمكن
وقد عرفت ان اكثر الحيض عشرة فاذا انقطع عليها فلا اشكال كما انه اذا انقطع على ما دونها تستظهر
بالقطنة ثم تصلي و تصوم و حيث الدم بعد الانقطاع و البناء على حصول الطهر سواء كان
قبل العشرة او بعدها فقد يكون مساويا لما رأته اولا و قد يكون اضعف او اقوى اما على الاول
فلا علم ايضا و ما زعمته في الدم الاول و سريان الشك لا اثر له بعد انقضاء وقته و العلم
الاجمالي لا اثر له بالنسبة الى شيء من الطرفين لخروج احدهما عن محل الابتلاء هذا اذا علمت

يتحقق الحيض في احدهما ويمكن ان تسقط الوصف عن التأثير في الكشف بالتكرر فيجب عليها قضاء
الصلاة واما على الثاني فلا اشكال واما على الثالث فيتحقق النسخ وربما يتكرر فيجب عليها
التحيض بمجرد رؤية الدم والبناء على الطهر بمجرد النقاء وبعد رعاية الاستظهار في تمام الشهر الاول
فاذا انقضى الشهر فقد تعلم بتحقق الحيضة فيه من غير تعيين للاعلى والاوسط ففي المقدار المتيقن وفي
الخصوصية لا اثر لهذا العلم وقد لا تعلم به فلا اشكال واما مع العلم بخلاف ربع الظن فقد تقرر ما يشبهه
في الشهر الثاني من تثبت العادة واما في الشهر الثاني فحيث علمت بتحقق الحيض فيه لقوة الوصف
اقتصرت على خلق نفسها ان لم يثبت لها خلق وان لم تعلم بخلق نفسها اقتصرت على القدر
المتيقن فلا مجال للاستصحاب لان الغالب عليها الاستحاضة بل بصفة الحيض في بعض الفروض
فتحصل الاطمينان بان كل ما تراه استحاضة الا ما خرج بحكمها في الشهر الثاني في اول الامر
والا فقد تنقلب احوالها فيشترك الشهر الثاني والشهر الاول فيما عرفت من الحكم بالحيضية بمجرد رؤية
الدم والطهر بمجرد النقاء وحيث رجعت الى انها في الشهر الثاني قضت ما تركته من الصلاة
في الشهر الاول زائدا على ذلك فان خلق النساء كخلقها لا فرق فيه بين الاشهر وانما
اختلف الحكم بحسب ابتداء الامر لقيام احتمال استقرار خلقها على حد من الف نسائها
وحيث ان هذا الاحتمال في غاية القوة او للاجل الاستصحاب الى ما جرى واما بعد
الياس فطبيعة النساء مع الاستقرار كاشفة عن خلقها الخفي وبما اشرنا ينكشف معنى
الروايات ويتضح انه لا تهافت فيها ولا تعارض وتوضيح الحال ان مفاد بعض
الروايات انه لا مرجع لمن استمر بها الدم الا الوصف كرواية حفص حيث قال
دخلت على ابي عبد الله عليه السلام امرأة فسألته عن المرأة تستمر بها الدم فلا تدري احيض هو
او غيره

او غيره فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة الرواية ومفاد بعضها انه لا مرجع له
الا النساء كرواية زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها
فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم ومنها ما يدل على انها بمجرد رؤية الدم تحتبس وترفع
اليد عنه بمجرد النقاء وما بينهما وبين الشهر ومنها ما يدل على انها في الشهر الاول لا اذا كانت مبتدئة
حيضها عشرة وفي غيره ثلثة ومنها مقتصرة في الجواب عن المستحاضة على ان اقل الحيض ثلثة واكثره
عشرة وتجمع بين كل صلاتين الى غير ذلك مما تيسر انه اختلاف وتعارض ويتوهم ان ما في
رواية يونس من تحيض المبتدئة في علم الله ستا او سبعا بعض مما ليس منه شيء في الروايات مع انه
يتحقق قول الامام عليه السلام ان هذه السنن الثلثة تمام احكام المستحاضة فكيف يمكن ان لا يكون في هو
السنة في مصاديقها كروايات مختلفة ولا اثر لها انه يتوهم ان المستفاد من الروايات ان المبتدئة
عند فقد النساء او اختلافهن تتخير بين امور وان تعين وقت الحيض راجع الى اختيارها
والحق بطلان جميع هذه الاوهام وقد زعم الشيخ ان الثلثة والعشرة في شهر من تقرب السبع في كل منها
من فات بين الروايات من هذه الجهة لكان انه حمل التردد في ذكر الحيض في بعض بالثمانية على التخيير
ذلك وهذا ان الموهمان لكان من الوهن ولكن نكشف الحجاب في كل من هذه المقامات فنقول
يمكن ان يكون اما ما في رواية يونس فغفلة الدقة لا باقر لو انساء ولذا قوله عليه السلام ستا او سبعا تردد به
من جهة اختلاف النساء في تلك البلاد كما ان الثمانية اقصى حيضهن وبهذا اظهر معنى الرواية
الدالة على ان اكثر الحيض ثمانية وهذا اعني قول ابيه الله في النهاية ان هذا الرجوع لها الى اجتهادها
واما في علم الله فالمراد به ما تعلق به العلم الى الواقع لان تحقق تعلق الظرف بالفعل ذلك
فالمعنى انها تقبل الحيض في زمان لها في الواقع زمان حيض ولا تعلم به الا بالعلامات الدالة

عليه وهذا معنى التحفظ فانها لا تعلم زمان الحيض في قبل نفسها بخلاف ذات الاقراء فانها التي تبين
خلقها تعلم زمان الحيض بنفسها علما ضروريا واما في هذه فلانه تم عالم بزمان حيضها العدم تنبيه بعد
وانما تعهد هذه على الامارات فيما يعلم به انها تتحفظ بالحيض فيه يتحصل العلم به من الامارات
وان كانت عالمة بزمان حيضها بالاخرة لاجل الامارات الا انها حيث ليست كصاحبة الاقراء
في تبين خلقها الصدق عليها انها جاهلة باقرائها وتتكلف بالتلبس باحكام الحيض والدليل على
ذلك وانه المراد ان وقوع التحيض فيما يعلم به السنة لا معنى له الا مصادفة التحيض لايام الحيض
في الواقع ولا معنى له الا تحصيل العلم به بالامارات وهي معلوم انها ستا او سبعا للتحيض وفي علم الله
سقول اخر ولا معنى له الا مقدار تعين الوقت فكون التحيض في العلم لا معنى له فالمراد به المعلوم
كالخلق والصنع ومعلوم الله انما هو الواقع فهو يدل على المبالغة في عدم جواز ترتيب اثار
الحيض الا حيث علم تحققه وحيث ان الخلق مجهول رأسا كما هو المفروض فالعلم به يختص
به الرب تعالى الذي خلقها هذا ما يقتضيه الكلام ولو كان المقصود ما توهم من التخيير لم يكن لوقوع
التحيض في علم الله معنى لان التعيين باختيارها فوجب ان يقول تحيضي كيف شئت ستا
او سبعا ويدل على ان هذا هو المراد لا ما توهموه ايضا ان الامام ع اقتصر على السبع فيما
استفاده من كلام الرسول صلعم وهو لا يتم الا على ان لا تخيير بالترديد والاقتصار
على السبع وحيث ان مفاد الكلام على ما حققناه انما هو الرجوع الى النساء والاقتصار
ما شاع عنده من ان السبع غالبا فلا فرق بين الترديد والاقتصار على السبع توضيح
ذلك ان رسول الله ص قال لبنت جحش تلجمي وتحيضي في كل شهر في علم الله ستة ايام

او سبعة

او سبعة ايام ثم اغتسلي غسلا وصومي ثلثا وعشرين او اربعا وعشرين والترديد في الصوم مطابق
للترديد في الحيض فهو تنصيص بان الحكم ثابت لاحد الامرين وان الحيض مردد بين الست والسبع
كما ان الطهر مردد بين الثلث والعشرين والاربع والعشرين ومع ذلك قال الامام ع مطابقا
لهذا الكلام وان لم يكن لها ايام معلومة قبل ذلك واستحيضت اول ما رأته فوقتها
سبع وطهرها ثلث وعشرون وقال ع ايضا في اخر الرواية فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم
اطبق عليها فلم يزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنتها السبع
والثلث والعشرون وقال ع تبعا لتبين الفرقتين وهذه سنتها التي استمر بها الدم اول
ما تراه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون حتى يصير الى السنة الثالثة للنبي ع
وقد عرفت وجود الترديد فيها فكيف يكون هذا بيانا وتفسيرا له مع ان الاقصى انما ست واما
سبع فان امر تحيض بالست فاقصى حيضها الست بل لا معنى للعدد الا تحديد الاقصى فقولك
هو الست معناه ان هذا اقصاه والا كان كذبا ولكن يمكن ان يكون المراد الاقصى بالنسبة
الى الجميع فانه السبع وان كان الاقصى في تحيضها بالست هو الست فيبقى الاشكال
في خصوص الفرقتين المتقدمتين فيقع ما توهموه لا رافع له الا حيث ان السنة لو كان
هو التخيير كان التعيين في السبع منافيا لها واما على ما اخترناه فمفاد الكلام الرجوع
الى نسائها وهذا يختلف باختلاف التعابير وحيث ان الشايع في تلك البلاد
كان احد الامرين وكانت الثمانية نادرة هي العشرة والاحتمال عبر عنه بالرجوع الى النساء
بالاخذ باحد الامرين فعادة النساء لها درجات ع اقصى تلك المراتب يجب
الاتفاق في تلك الازمنة غالبا السبع جاز الاقتصار على السبع فالمفروض انه

لا يجوز لها التحيض ازيد من ذلك لو ظن في هي صلى بانه لا ينقطع الى السبع واما فيما دونه فان
علمت بمقتضى عادة اهلها فهو والا فالاستصحاب يجري الى السبع فلا يدل الاقتصار على السبع
الا على التحديد في جانب الكثرة لا مطلقا فلا ينافي الاقتصار على الست بل ما دونه اذا علمت
بانه مقتضى جبلتها من اهلها فهذا ايضا يدل على ان التخيير ليس مقصودا في الرواية بل نقول ان
تشريع هذا الحكم مستبعد من الحكيم تعالى فان المعلوم من الشرع ترك العبادة امر مبغوض بالذات
امر به الشارع حال الحيض من حيث انه اذى فيجب تنزيه محل العبادة اي المسجد عنه ونفس العبادة
بالاولوية فحيث علم بانه حالة مبغوضة يكون في حكم بعدم جواز الصلاة التي هي المعراج
والحضور عنده تعالى وكيف كان فلا ريب في ان حرمة العبادة على الحائض انما هي جهة طارية
لطرو حالة مبغوضة لا مندوحة عن تبعدها عن ساحة القرب ونهيها عما هو الواجب با
الذات وهذا هو السر في حرمة العبادة فان صحتها اوجب الحرمة الموجبة للبطلان لان
النهي انما هو عن الصلاة الصحيحة وحيث ان متعلقه هو الاشتغال لا الطبيعة المغايرة
للصلاة كما في الغصب اوجب البطلان وهذا معنى التعلق بالفرد والا فلا يبقى حكم
تكليفي للموجود بعد الوجود فترك العبادة مع عدم مصادفة الحيض لو كان راجحا لكان
منافيا لكون العبادة في حد نفسها واجبة بل من اهم الواجبات فان المفروض عدم
المانع ومجرد الجهل لا يجوز الترك والا لجاز بمجرد الاحتمال مطلقا وبالجملة فرجحان
الامر بترك العبادة فيما لا يعلم بوقوع الحيض فيه وان علم بوقوعه في تمام الشهر في الجملة
اما لا لترجيح جانب الحرمة مع الدوران لاهمية ترك العبادة في زمان الحيض عن
الاتيان بها حال الحيض وهذا يقتضي حرمة الاتيان بها بمجرد الاحتمال مطلقا فان

العلم

العلم الاجمالي لا اثر له في المقام لان الامر دائر بين تحقق في الزمان الموجود وبين ما لم يوجد او
انقضى وشرط هذا العلم وجوده كالعدم لعدم تنجز التكليف على جميع التقادير واما الالتفات
بالموافقة الاحتمالية وهو ان الاصل الوجوب لا يحصل له فانه لا يجوز العصيان بترك ما يجب
عليه بما له دوا بمجرد احتمال الحرمة الواقعية والاهمية قد عرفت فسادها وبالجملة فمنشأ هذا الحكم
انما يصح لو كان ترك العبادة في كل بعد هذه الايام محبوبا وكان الواجب اولا ان يكون من
في زمان العلم بالحيضة وحيث تعذر تحقق به في اخر زمانه كان الامر محالا في قضاء العبادات
ولكنه ليس كذلك بالضرورة بل الامر بالعكس فان العبادة واجبة محبوبة لا ينبغي تركها الا لذي
حيث تحقق فتفطن وبهذا البيان ظهر وجه الجمع بين الروايات وانها بين مجملة مهملة
وبين مفصلة وبهذا البيان ظهر الحال في سائر المقامات ايضا وحيث ان هذه الرواية
الشريفة اصل في هذا الباب ويستفاد منها اصول الاحكام ومع ذلك اشتملت على ما يحتاج
الى الشرح فالواجب ان نتعرض لها تفصيلا فنقول بعون الله انه قد يتوهم ان هذه الرواية
مرسلة حيث ان يونس لم يذكر اسم الجماعة الذي من رواها وهذا التوهم فاسد فان علو قدره
وشدة اتقانه فيما اثبته في كتابه تابى عن ان يروي عن غير الثقة وان لم يسم الجماعة
لحصول العلم بالصدق من التوافق في نقل هذا التفصيل خصوصا اذا رواه كل واحد منفردا
ومع عدم الاختلاف فانه يكشف عن الصدق وان لم تكن الرواة ممن توثيق بهم وبالجملة
فالمناقشة في سند هذه الرواية المأخوذة من كتاب يونس المعروف عند العصابة
ناشئة من عدم الخبرة بالاصول اعني خصوصا مثل يونس فالسنة اعم من الطريقة المجعولة
وما قرره الشارع ولم يغيره فانه ايضا طريقة الشرع والوقت عبارة عن الحد فالمعنى ان

سؤاله عن طريقة النبي صم في عدة الحيض قوله لم يبين فيها لكون شكل لمن سمعها وفهمها معناه انما
رسول الله صم بين لكونها تحتاج الى البيان ولكان مشكلا في هذه السنن فاليس فيها في الفروع
والاحكام ليس من مصاديق المشكل وكمصداق السنن الثلث انما من استمر بها الدم اما تعرف
وقتها وعددها واما تعلم بانه ليس لطبعها استقامة بان كان لها خلق منضبط وعادة
مستقيمة ثم يقع الاختلاط فيتحقق لها فساد خلقها واما لم يظهر لها امرها بان يكون اول
امرها من رؤية الدم فلم تكون بعد سنة طبعها قبل تبين الفساد وغاية الامر عدم تبين حالها
والاولى من جهة تبين حالها قبل الاستمرار وعدم صلوح الاستمرار لتغير الخلق من حيث هو لها وعدم
وجود حكم تعبدي بالنسبة اليها وانما الحكم الواقعي ثابت للحيض الواقعي وتنجزه موقوف على العلم
وما بمنزلته لا يترتب اثار الحيض الا على اماراته في زمان عادتها الا انها تترتب الاثار
على جميع اماراته فيه حتى في حواشيه وبالجملة حيث ان العادة توجب الاطمينان فهي مدار الحكم
مدارها كما هو مقتضى قوله ع ولهذا لم يكشف النبي صم عن ايام دمها وانها كم يوم الى حيث
ان هذه الايام التي رايت فيها زائدا على ما كانت تراه في ايام عادتها ليس لها حكم
خاص يختلف باختلاف الايام عددا وانما الحكم للحيض الواقعي المنكشف لها الا انك في
هذا والنقطة على اقتصار النبي صم في جواب فاطمة بنت ابي حبيش على بيان ان المستمر
بها الدم على قوله تدع الصلاة قدر اقرائها وان ما تراه زائدا على ذلك عرق دليل
على ان هذه المرئة لها ايام معلومة قد احصتها بلا اختلاط وهي في حال استمرار الدم
ايضا تعرف ايامها وتبلغ عددها فانه صم لم يرتب اثار الحيض الا على زمان الحيض الواقعي
لان ترك الصلاة قدر الاقراء او قدر الحيض في هذا القسم انما هو بعد تبين الحيض

قطع

قطع بلا خلاف فكانه صم قال ان حكم الحيض انما هو للحيض وهذا الجواب لا يتم في المقام الا بتنزيل
ما بها من الشك الموجب للسؤال منزلة العدم فكانه صم قال لها ان شكك ان تتريب
في امر هذا الدم وتتوهم انه دم حيض لكنه فان تبين الخلق كما هو المفروض رافع للريب فهذه
نكتة ترك الاستفصال والاقتصار على بيان الحكم الواقعي للموضوع الواقعي كان السر في
الاعراض عنه في القسم الثاني وحصر المرجع فيه في الاقبال والادبار ان تلك ليست لها ايام
معلومة للاقراء حتى ارجعها الى سنة فلا مرجع لها الا الوصف والى هذا اشار صم بقوله اما
تسمع رسول الله صم امرها بغير ما امر به تلك المرئة الا تراه لم يقل لها دعي الصلاة ايام اقرائك
ولكن قال لها اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلاة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي فهذا يبين ان
هذه المرئة قد اختلط لها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها فان هذا الكلام صريح في ان
هذه الاستفادة ليست مستندة الى دلالة لفظية صحيحة حتى ان كان تغير العادتين وتخصيص
كل بعنوان خاص واختصاص بعض الاحكام اللاحقة لبعض ومثل هذا التمسك ع في استفادة
ان هذا القسم الثالث لم يكن لها ايام معلومة قط حيث قال وما يبين هذا قوله ع لها في علم الله
لانه قد كان لها وان كانت الاشياء كلها في علم الله فهذا يبين واضح هذا لم يكن لها ايام
قبل ذلك قط فان الحاصل الاستفادة ان هذه مبتدئة في تحيضها بالامر بالتحيض في
علم الله فقوله لانه الضمير الراجع الى قوله يعني ان هذا القول وهو في علم الله قد كان في كلام
رسول الله لحمنة بنت جحش دون غيرها مع ان علم الله مشترك فيه كل شيء فالتخصيص لا بد ان
يكون لنكتة وليست الا ان هذه المرئة مبتدئة لم يظهر خلقها بعد بيان ذلك ان
النبي صم قد اقتصر في الاولى على ترتيب اثار الموضوع الواقعي على ما هو لها

وفي الثانية على الاخذ بالاثار والعلامات وفي الثالثة على علم السامع ان الاثر لا يخلو عن الاولين
الاولين فان الحكم الواقعي واثره مدار الوضع والحكم الفعلي الى الوظيفة واثره مدار التبين للتحقيق
وليس المقصود في جميع الاقسام الا الاخذ بالعلم في مقام ترتيب الاثار غاية الامر ان
الاولى علامة لخلقها والثانية يستكشف الحال بالاوصاف والثالثة يستكشف الحدوث
بالاوصاف والمقدار ترجع فيه الى اثرها ويظهر لها بالانقطاع فقولهم في علم السعة
في الواقع ووقوع مسالة الاستصحاب ترجيع الى الثالث ومن المعلوم ان الواقع لا سبيل الى العلم به
الا في الاوصاف والاطلاق العام مع المعلوم في خصوص المقام لا يصح له ولكن حيث انه ما
جعل الله لهذه الامور في الجبلة والخلق لم يعلم به غير باريها لانها بتدرجه فيتحصل الواقع
في مرحلة الانكشاف لله تعالى فلو صح علمه تعالى علاقة صحيحة للاطلاق ولو كان منكشفا في زمان
من الازمنة لبطلت العلاقة لكن لا يتحقق توضيح الحال ان المصحح للتجوز انما هو تنزل
شيء منزلة آخر مطلقا او في خصوص مقام وليس هذا الا باعتبار ارتفاع التمييز ادعاء حتى في غير
الاستعارة والمجاز في الاسناد فالميزاب في جهة نجعله في جريان المطر فيه وكذا
النهر بالنسبة الى الماء والوادي في السيل يقع التعبير بهما عما يجري فيهما او نسبة الجري
اليها للتمحض وشدة الاختصاص وهذا هو السر في عدم اطراد علاقة الحلول بل لا يجوز
اطلاق الميزاب على المطر اذا لم يكن الحكم جاريا وما بمنزلته مع ان اختلاف العلاقة
باختلاف المجاملات ضروري البطلان وليس الا لان المصحح هو التمحض المختص به الجري
وما يشبهه ومن هذا الباب اختصاص الفنون بالاطلاق عليها فانها لا حيثية لها
الا التعلم والتعليم فان الفن انما صار فنا والحدث الى حيث باعتبار الموضوع

في هذه

في هذه الحقيقة وليس كما يتوهم من اطلاق المصدر على اسم المفعول فانه غلط صرف لا علاقة بينهما اصلا
واطلاق الخلق والصنع على المخلوق والمصنوع انما هو لاتحادهما وان الاختلاف بين الايجاد والوجود
انما هو بالاعتبار فظهر ان الاستصحاب عبارة عن الواقع المنكشف بالاوصاف بالنسبة الى المتيقنة
بعلم به لهذه فالى الحصر ان ترك التعرض لحكم الشبهة والصفح عن بيان حاله دخل بالريب الحاصل
بالاستمرار في القسم الاول والاقتصار على بيان حكم الحيض مع انه كان معلوما مفروغا
عنه فالاقتصار في الثاني على الاقبال والادبار من قبيل تخصيص القسم الثالث
بعلم به على ما صرح به الامام عليه السلام وهو عالم يتفطن له احد حتى بيانه وهذا وجه آخر يظهر به فساد
توهم التخيير غاية الظهور فاما هذه النكتة لا تتم الا ان يكون علم به عبارة عن الواقع المنكشف
لها حدوثا بالاوصاف وبقاء بالاستصحاب هذا مجمل الكلام في الاولى واما الثانية وهي التي
لا استقامة لحيضها قطعا وهي المراد بالاختلاط لا النسيان فانه مع بقاء الاستقامة
هي المراد بالناسية فانها ايضا كذلك في المقام لو وقع التعبير به كما في قوله تعالى فاليوم ننساكم كما
نسيتم لقاء يومكم هذا والدليل على ذلك ان طول الدم والازدياد والنقص انما
يكشف عن زوال الاستقامة لا انه يوجب نسيان ما كانت تعرفه اما الطول
فلاشتراكه بين الاقسام مع ان القسم الاول ترجع الى عادتها فان طول الدم لم
يوجب النسيان واما الزيادة والنقص فكذلك وان الاختلاف مناف للاستقامة
والانضباط فان العادة انما احرزت بالانضباط فاذا رات الاختلاف فيما
كانت تراه على نسق واحد عرفت ان الطبيعة تغيرت عما كانت عليه في الاستقامة
مع ان التقسيم والحصر لا يتم الا على هذا فان الحيض اما مستقيم واما مضطرب

والواقع اما معلوم او مجهول فالقسم الاول من عرفت استقامتها وقتا وعددا او الثاني من عرفت
استقامتها اولا ثم عرضت الاضطراب والثالث من لا معرفة لها باصل الاستقامة لها من الخلقة
سواء لم تعلم به او نسيت بعد ما عرفت مع بعد هذا الفرض فان المناط انما هو الجهل الفعلي
بالخلق ومع هذا فالسر في اعتبار علمها بخلقتها اولا وطرو الاغفال ثانيا ان احراز
الاضطراب غالبا انما يحصل في هذا الفرض وفي غيره يصعب اندفاع احتمال وجود خلق في
الواقع لا سبيل الى الاطلاع عليه لعدم امارة او التعارض والتساقط فلو كان حيضها مثلا
في اول الشهر خمسة ايام وفي حال الاستمرار رات خمسة ايام بصفات الحيض في غير ذلك
الوقت ثم رات بصفات الحيض اقل او اكثر فمن حيث علمها بان عادتها كانت
في اول العدد المخصوص فتغير الوقت والعدد يظهر لها تغير الاحوال وان كان ذلك
ايضا غير لازم والا لم يكن الصفرة والبياض في ايام الحيض حيضا اذا كان مكتنفا بالدمين
وانما المقصود ان هذا المعنى يحصل كثيرا بخلاف من لم يظهر لها خلقها الا مع استمرار
الدم لا سبيل لها الى احراز اضطراب خلقتها فافهم ومن هذا يظهر السر في التعبير عن الثالث
بالمبتدئة فان الجهل غالبا يتحقق بالنسبة اليها ومن المبتدئة خفاء حال من مضت
عليها شهور واعوام من حيضها مع عدم استمرار الدم من اول الامر فالحكم نعم لو كان لها
خلق مستقيم المجهول والمبتدئة اي الغالبة من افراد هذا الصنف وحيث ان الاضطراب
مناف لما هو الظاهر من الامزجة فان الاصل هو الاستقامة لم يعتد به في هذا المقام
الذي هو محض لبيان احكام اصول الاقسام والا ففي الفروع كثيرة جدا بل فوق ما قد
الأحوط

الأحوط وقد صرح الامام م بان الذي استقصاه رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا المقام انما هو المشكلات
في باب الحيض وهذا هو السر في قصر النظر في بيان المشكلات من استمر بها الدم وتثليث
الاقسام فيها وهو دليل على ان عمدة الاشكال فيها في هذه الجهة ثم بين سائر
المشكلات في ضمن بيان احكام هذه الاقسام على ما سنبينه ان شاء الله والحاصل ان الاقتصار
في القسم الاول على بيان الحكم الواقعي للموضوع الواقعي مع انه كان معلوما بنفسه وغاية
والاعراض عن التعرض لمورد الاشتباه والاشكال الموضوع والحكم والدليل دليل على اهمال
في قسميه وهذا البيان الصحيح رد ما توهموه من ان الرجوع الى العادة لمن استمر بها
الدم على ما هي عليه مع الرجوع اليه عند ايام الاستظهار فان الرواية صريحة فانه لا شبهة في هذه
السنة الثالثة بوجه من الوجوه وان ذات العادة انما تعول على علمها لا تحتاج الى احراز
خلقها وحبيش في ابي حبيش بنت جحش وفاطمة بنت معروفة وكلمة عرق في كل من
حروفها احتمالات فالفاء اما عين واما مجمة والجيم مرددة بين الاهمال وبين الاعجام
واللام فاء او قاف واما قوله ركضة من الشيطان فالظاهر انه من قبيل ومال انسانيه
الى الشيطان فانه وصف مقابل للرحمن لا اسم للابليس فالنفس شيطان
حقيقة وكذا الكلام في هذه الناحية والدم الفاسد الناشئ عن انحراف الطبيعة
من الشيطان بهذا المعنى وقد وجه بوجه اخر ايضا قوله ثم تغتسل وتتوضأ يحتمل ان يكون
المراد بعد انقضاء ايام اقرائها تجب عليها العبادة اما بالغسل اذا كانت
الاستحاضة كثيرة او متوسطة في الجملة او بالوضوء اذا كانت قليلة وفي بعض
الصور للمتوسطة ويحتمل ان يكون التوضؤ عبارة عن غسل الدم عنها

والاقتصار على الغسل في يطابق قول رسول الله صلعم في حق بنت ابي حبيش ويكون في
تقييد قوله عم في الثانية واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم فصلي مع انه عم فرع عليه
قوله فانها تغتسل في كل صلاة فان الاغتسال فيه يحتمل ايضا الوضوء اللغوي
لا تفريع على قوله فاغسلي عنك الدم ويحتمل ان يكون متفرعا على انها كانت طاهرة
ح قوله عم الحيض عدد ايام وتوضيحها حيض المضطربة وقتا وعددا وقياسا للمستقيمة في
الحيض فان كلا منهما قرء ظاهر في صنفه ونظير حكم سائر الفروع باثبات في حكمها
قوله عم تحيضي بالجيم والنون والمعنى ان المرأة كانت احاتة معتدة لكل الاحيض
ولهذا كانت تجلس فيه في هذه الحالة للتطهير وغسل الدم قوله عم اما تسمع رسول الله
صلعم الى قوله عم فهذا بين واضح الخ قد عرفت انه بمنزلة قوله عم فيما تقدم الا ترى
انه لم يسألها الخ فانه محصله ان النكتة في العدول عما قال لدول والى
دعي الصلاة ايام اقرائك واختيار هذا الحكم وهو الاخذ بالاقبال والادبار
ان هذه المرأة كانت مضطربة فلا مجال ان يقول لها ما قال لمن استقام حيضها
ولا يرجع في حقها ان يظهر لها خلقها كي ترجع الى فهمها او تاخذ بيد
وظيفة المبتدئة فلا يرجع لها الا الوصف وحيث انه صرح بكلام الامام عم
المغايرة فالظاهر زيادة كلمة ابدا في احدى الفاطمتين ويحتمل ان يكون الغلط على نحو آخر
والامر فيه هين لعدم اختلاف الحكم باختلافه وقوله عم ولا ادري النبي صلعم قال احبسي
كذا او كذا يوما فان زادت فانك مستحاضة كما لم يأمر الاولى بذلك هذه نكتة
بيانية مشتركة بين هذين القسمين وانما الفرق الثالث عنهما حيث ان النبي صلعم

خص

خص بنت ابي حبيش بالتحديد المذكور وذلك لان الاولى عارفة بكلتيهما المستقيمة حال استمرار الدم
فلا معنى للتحديد في حقها والثانية عارفة بانها لا انضباط لحيضها فلا معنى للضبط في حقها فهذا
دليل على انه ليس في هذين القسمين ما يحتاج الى التنبيه والبيان اما الاولى فللوضوح والتبين
كما هو المفروض واما الثاني فلتبين العدم فعدم تحديد النبي صلعم دليل على عدم الحاجة وتبين الامر
فيهما وانما الاشتباه والجهل في الثالث ولما صار انه يستفاد من عدم قوله دعي الصلاة ايام
اقرائك انه ليس لها خلق مستقيم معلوم ومن عدم قوله ستا او سبعا شهد انه ليس لها خلق
مستقيم مجهول ايضا وهذا ايضا دليل على ان التحديد بالست والسبع في الثالثة ليس من باب
التخيير كما توهم والا لم يكن تركه في الثانية دليلا على انها مضطربة لان العقل لا يابى عن
التعبد بالتخيير في جميع صور الاشتباه من غير فرق بين الاقسام ولو كان اصل الحكم معقولا
متصورا فاي دلالة في تركه في مقام على انه من اي الاقسام قوله عم وادبارت الطهر ولو ساعة
من نهار الخ هذا مبني على ان الشيخ بمعنى ناسخ لها في اقبال الدم وتبين خلافه او يسرا شكل
اما بزوال الاوصاف او بالانقطاع والنقاء والى هذا ينظر ما دل على انها تفعل كل
ما بينها وبين شهر وربما يحصل بهذا الريب في المبتدئة ولهذا اثبت هذا الحكم الامام عم
بعينه في هذه الرواية لها ايضا لقوله فان انقطع الدم اقل من السبع او اكثر من سبع
فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي فلا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون في الشهر الثاني
ومن هنا يظهر ان الاعتماد على الاقبال والادبار في قول النبي صلعم اعم من الاستقرار
والشيخ فامتياز المضطربة عن المبتدئة انما هو بتخصيصها بهذا الحكم نقط وعدم تشريكها

مع قسميها في شرح احكامها الا ان لهما حكما ليس لهما كان الامر فيهما كذلك قوله ره ففي التي
ليس لها ايام متقدمة قد عرفت ان تقدم الايام لا مدخل له في الاحكام ولا يختلف
باختلافه الاقسام فالوجه في اعتبار عدمه وعدم رؤية الدم قط انما هو وقوع الاشتباه
غالبا في هذه الصورة قوله ره فاراه قد تبين في هذه غير ما بين في الاولى والثانية شروع
في بيان النكتة الثانية في اختلاف البيان وقوله ره الاترى ان ايامها لو كانت
اقل منه السبع اشارة الى الدليل العقلي الذي اقمناه على امتناع التخيير والامر بالتحيض
فيما لا يعلم ثبوت الحيض فيه ولهذا ان اقصى حيضها على ما يظهر من تلك
البلاد في تلك الازمنة انما هو السبع فتحيضها في تلك المدة وقع في زمان الحيض
لا في الطهر فهذا التحديد للتحيض لها اتقن ولا يمكن هذا في الاولى والثانية فان كلا
من عادة المرأة تمييزا ومن الادبار والاقبال قد يكون مطابقا لهذا العدد وقد يكونان
اقل او اكثر فلو جعل المرجع لهما هذا العدد او غيره وتخلف عن الحيض الواقعي المعلوم
بالاقراء والاقبال والادبار فصار مرجع هذا الحكم الى ترتب اثار الحيض على الطهر
وبالعكس وهو تناقض بحت بيان ذلك ان ترتب اثار الحيض على زمان الطهر
وترك العبادة من غير ثبوت العذر وهو الحيض لا بالعلم ولا بما بمنزلته ولا بالاصل اي
الاستصحاب مناف ومناقض لوجوب العبادة فان مرجعه الى الترخيص في ترك
الصلوة والصوم ابتداء من غير عذر وحيث ان الاولى طريقها الى العلم بحيضها
وطهرها انما هو الاقراء فيدور علمها بالطهر والحيض مدار اقرائها فلو تحيض في
غير اقرائها تركت العبادة في زمان الطهر كما انها لو اتت في اقرائها لم
تتعبد

لم تتعبد بالنهي عنها حال الحيض فلو لم تتحيض بالاقراء ورجعت الى عدد معين كالست والسبع مثلا
والنسبة بين كل عدد مفروض وبين عادتها عموم من وجه فالكان يرجع ضرب العدد الى الامر بالعبادة
في حال الحيض اذا كان اقل منه والى النهي عنها في حال الطهر اذا كان اكثر وهكذا الحال بالنسبة
الى الاقبال والادبار في الثانية وبهذا البيان ظهر ان الواجب انما هو الرجوع الى العلم في هذا
المقام كما في سائر المقامات وحيث ان الثالثة اختصت بهذا الطريق وحصول لها العلم بالرجوع
الى العدد المعين حكمت بالارجاع اليه دون صاحبتيها لاختصاص كل منهما بطريق خاص لا يجوز
صرفها عنه والا لزم التناقض وهذا ايضا دليل على خلاف ما اشتهر من التخيير قوله ره عشرا او اكثر يدل
على امكان تجاوز الحيض عن العشرة وليس بذلك البعيد ولا ينافي التحديد بالعشرة بكونه
من شعار الامامية فان التجاوز اذا كان في غاية الندرة صح التحديد بما هو الشايع وتنزيل
النادر منزلة العدم وكذا الحال في التحديد بالثلث في طرف القلة ويحتمل ان يكون المراد فرض
غير واقع قوله ره ما يزيد هذا بيانا قوله لها تحيضي هذا دليل اخر على انها مبتدأة وليس لها ايام
متقدمة ولم تر الدم قط ورات اول ما ادركت واستمر بها ولا علم لها بايامها وانما تحصله
من الخارج وبالرجوع الى السنة بيانه ان التحيض تفعيل والمقصود منه في المقام ... خاصه
ترتيب الاثار وانما يصح ارادة هذا المعنى واطلاقه اذا لم يكن معلوما لها اولا فان نفس
الفعل يدل عليه المجرد فيقال حاضت وحيث ان الاستفعال يدل على جذب المبدأ اليه فيمن
رات الدم من الحيض ما ينبغي انها استحيضت لا بالمبني للفاعل لانه نفس الغير واما التفعيل
فهو لو لا انه على اختيار المبدأ واخذه وهو في المقام على سبيل الحقيقة غير معقول لا لمعنى المطاوعة
ولا بمعنى الاخذ والاختيار كالتعمم والتفرق فلا يصح له الا تعينه من الخارج والاستعلام

المحال من عادة سائر النساء في موقع ترتيب الآثار فكان هذه المرئة ليست حائضا واذا
رضيت نفسها ان تكون حائضا ترتيب آثاره على نفسها وقد بينا ان الصحيح للتعبير
بعلم لها انما هو هذا المعنى ايضا فالمناسب لما يقع في علم لها انما هو التحيض ان قلت ان
تكلف ما تعمل الحائض صريح فيما ذهب اليه الاصحاب من التخيير في تعيين الزمان فترتيب
آثار الحيض وان لم يكن فيه دلالة على التخيير في المقدار ويحتمل ان يكون الترديد بين
الامرين باعتبار اختلاف عادة النساء قلت انا التكلف ظاهر فيما يقولون الا
ان الامام عم ذكر هذا شاهدا آخر على ان هذه المرئة مبتدئة كما انه جعل قول النبي صلعم
في علم لها دليلا آخر على ذلك ولو كان الحكم ما توهموه من ظاهر هذه اللفظة لم يدل على ان
المرئة مبتدئة لم ترقط بعد قد امرها بترك الصلواة وهي مستحاضة غير حائض حيث
لم يصادف الواقع وقد بين الامام عم انه تناقض مستحيل وجعلنا بطلانه دليلا
على ان شرط هذا الابد ان يكون لمن انكشف امرها بالرجوع الى هذا العدد وبالجملة
انه عم استشهد على خصوصيات موضوعات هذه الاحكام بنفس الاحكام في جميع
الاقسام فتكون هذه المرئة ممن لم تر الدم قط لظهر من امور منها التعبير بالتكلف
وقد سلك هذا المسلك في الاولى والثانية ايضا فلاحظ وتدبر قوله عم الا تراه
لم يقل لها ايام معلومة تحيضي ايام حيضك معناه ان الصحيح للتفعل انما هو استعلام
حال من الناس ولهذا لا يصح هذا التعبير فيما كانت ذات عادة معلومة فان مجرد
ترتيب آثار المشترك بين المقامين ليس مصححا للتفعل بل الواجب ح ان يقول دعي
الصلواة ايام اقرائك كما فعله النبي صلعم في الاولى اذ قال اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلواة

لها

لها

كما فعله في الثانية فلكل منها ايام معلومة بالعادة او بالاوصاف بخلاف الثالثة التي لا علم
لها بايامها اصلا وانما تعلم بها من الناس ان قلت ان الثانية ايضا لا تعرف ايامها لعدم
الانضباط وحصول الاضطراب وانما يستكشف الحال بالاوصاف حدوثا وبقاء ووجوه
ايضا تعتمد على الاوصاف في تعيين زمان الحدوث الا انها في البقاء تأخذ بعادة النساء
كما ان الاولى كانت تعتمد على عادتها نفسها فكيف يقال ان هذه ليست لها ايام معلومة
بخلاف الثانية قلت ان الفرق انما هو في مراجعة المرئة امور عالمة وانكشاف العلم منها
والعدم والا فلا مرج في جميع الصور الا العلم وهو ايضا حادث لا بد له من سبب مستند اليه من
عادة او وصف او عادة الغير مع قرب الطباع والامزجة فهي عالمة اذا استقلت بالمعرفة
وجاهلة آخذة بقول الغير وان حصل لها العلم بملاحظة مزاجها وقربه من طبعها فان هذا
المقدار يكفي في شرط المقام الملحوظة فيه النكات الدقيقة فافهم قوله وما يبين هذا قوله
لها في علم لها انه قد مر شرحه وانه عم استدل به على ان هذا الحكم وهذا التحديد انما هو للمبتدئة
وهي التي لم تر الدم قط ومحصله ان التحيض في علم لها لا يصح التعبير به عن ترتيب آثار
الحيض على ما تبين انه حيض الا بالنسبة الى من لم ترى الدم قط ورأت اول ما ادركت
واستمر بها فانها حائض حقيقة لا مستحيضة وترتب الآثار انما هو على ما تبين انه حيض
كالاولين وانما الاختلاف في طريق العلم والعرفان وهذا الفرق اوجب الاختلاف
في العنوان والبيان وقد عرفت ان التعبير بالتحيض عن ترك العبادة في حال الحيض
مع العلم به انما هو لكونها مبتدئة قد استمر بها الدم ولذا التعبير عن الحيض الواقعي المبين
بالرجوع الى النساء بعلم لها انما هو لتمحض هذا الواقع في هذه المرتبة وقد نبهناك على

ان كلا من هاتين الغرضين دليل على عدم التخيير لا في الوقت ولا في العدد ومما يدل على ذلك
ايضا ما ورد من ان حمنة بنت جحش قالت كنت استحاض حيضة كثيرة فجئت الى النبي صلعم
استفتيه فوجدته في بيت اختي فقلت يا رسول الله ان لي اليك حاجة وانه لحديث
اني لا استحي منه فقال ما هي قالت اني امرأة استحاض حيضة كثيرة شديدة فما ترى فيها فقال
انعت لك الكرسف فقلت هو اشد من ذلك فقال تلجمي فقلت هو اشد من ذلك فذكرت
الخبر الى ان قال انما هي ركضة من ركضات الشيطان تحيضي في علم الله ستا او سبعا ثم اغتسلي
حتى اذا رأيت انك طهرت واستنقيت فصلي اربعة وعشرين ليلة وايامها او ثلثة وعشرين
ليلة وايامها وصومي فانه يجزيك فان هذه الرواية صريحة في تغير تلك الايام التي تتحيض
فيها مستيقنة لطهرها ولا يمكن الا تعيين حيضها وقتا وعددا وبهذا استدل الشيخ في
الاعلام قوله في المبسوط وهو الرد الى غالب النساء ستة او سبعا لهذا الحديث
وكذا الاعطاء والثوري والاوزاعي واسحق واحمد في احدى الروايات والحاصل ان
هذه الرواية صريحة في ان الست والسبع ليس تعبدا وانما هو ارجاع لها الى ما تبين به
حالها وتميز به طهرها عن حيضها ثم قوله استيقنت يدل على جريان الاستصحاب فيما
علمت به من الحيض كما هو في ذات العادة فلا الاخذ بالسبع لا ينافي في التحيض
الى الاقصى وهو العشرة كما ان الرجوع الى عادتها لا ينافي في الاستظهار الى ثلثة
ايام كما هو صريح الروايات وبما حققنا ظهر فساد ما ذكره شيخ قال بعض قوله
في علم الله اختصاص علمه بالله اذ لا حيض لها معلوم عندها او نيا علمه الله من عادة النساء

فانه

فانه القدر الغالب عليهن اشتهر فان التحيض فيما لا علم لها بانه حيض لا يجوز انما يتعين انه تحيض في علم الله كما
بيناه وتفسيره بما علمه الله او صنف والعدم العلاقة المصححة مع انه لو كان كذلك لكل شيء علم الله فان
جميع الاشياء وانما يعلم بتعليم الله لا شيء منها سببه العلل اليه واما ابتداء فالمشهور العمل بالعادة
في هذه الصور انما هو قرب الامر جة وهو معنى بديهي ربما يحتاج الى التنبيه لا الى التعليم وقال بعد
كلام ان ظاهر الخبر التخيير بين الستة والسبعة ولا محذور في التخيير بين فعل الواجب وتركه لوجود مثله في الصلوة
في الاماكن الاربعة وتسبيح بدل الحمد في الاخيرتين ويمكن عودها الى ما يغلب على ظنها القوة طرف الخلاف
او وجوب العمل بالراجح ومعنى التخيير الشرعي فعلم الله المؤيد بالخبر تجتهد في النساء وتأخذ عادة الاقرب
اليها من جهة الابوين ولا اختصاص للفقه بها لان الاعتبار بالطبيعة وهي جارية من الطرفين فانها
تعذر فاقرانها فان لم يعط وتبعه جماعة من الاصحاب في ان كان عادة الاقرب فهي المأخوذة وان كان
سبعة فهي المأخوذة فيكون قوله ستة او سبعة للتنويع اي ان كان التحيض ستة فتحيض ستة وان كان سبعة
فتحيض سبعة فان زدن على السبع او نقصن عن الست فالمعتبر عادتهن لان الامر بالست او السبع
بناء على الغالب ويمكن اخذ الستة ان نقصن والسبعة ان زدن عملا بالاقرب الى عادتهن
في الموضعين وظاهر كلام الاصحاب ان عادة النساء والاقران مقدمة على هذين العددين فانها
لا ترجع اليهما الا عند عدم النساء والاقران واختلاف عادتهن من غير ان يكون فيهن اغلب
اذ لو كان الاغلب عليهن عدد تحيضت به انتهى والنظر فيما ما وقع منها قوله ظاهر الخبر فان
الاستظهار له وجه له فان كلمة او لاحد الامرين او الامور وهو اعم من الابهام والشك
والتخيير والتنويع وغيرها قوله ولا محذور في التخيير الى رده على ما افاده ابنه الشيخ في النهاية حيث قال
تحيض في قوله ستا او سبعا ردها الى الاجتهاد فما غلب على ظنها انها اقرب الى عادة النساء

او ما يكون اشبه بكونه حيضا حقيقة حيضا او التخيير لانه الموضع له والاول اقوى لان التخيير في الساعي بين
وجوب الصلاة وعدمها ولا تخيير في الواجب وفيه ان كون جواز الترك الذي هو حقيقة التخيير في
الفعل مناقضا للوجوب الذي لا معنى له الا عدم جواز الترك من البديهيات ولا يمكن التفصي
عنه بالنقض مع ان الفرق واضح ضرورة ان الحمد والتسبيح امران متنافيان ثابت بيانا ولا مانع
من الوجوب التخييري وانما المستحيل التخيير في الواجب بين الفعل والترك واما القصر والاتمام فهما كالجمعة
والظهر حقيقتان مختلفتان ايضا والاتمام يمكن التخيير بينهما ايضا بمعنى تحصيل مع ان اصل الحكم وان
كان مشهورا الا ان الحق فيه ما ذهب اليه الصدوق من عدم جواز الاتمام في الاماكن الاربعة
الا مع الاقامة كغيرها من الاماكن وقد كشفنا الستر عنه في كتاب الصلاة وكيف كان فالفرق
بين المقام وبين ما قاسه عليه واضح نعم يمكن الجواب عما ذكره في النهاية بان التخيير بمعناه
وجوب الالتزام على المستحاضة باحد الامرين من الطهر والحيض ثم ترتيب الاثار وانها مخيرة
بين العددين وفي تمام الشهر لكن حيث الزمت باحدهما تعين عليها وليس مرجع هذا التخيير
الى جواز ترك الواجب ومنها قوله فان تعذر فاقربهن اليها فان هذا قياس مع الفارق
ضرورة ان مجرد المقارنة في السن لا دخل له في القرب من حيث المزاج في هذا الخلق وتظهر
بقية المواقع بالتامل فيما مر قوله ع وهذه السنة التي استمر بها الدم تاكيدا لما بينه كرارا
واقام عليه الادلة قوله اقصى وقتها سبع معناه واضح على ما فسرناه فان للعادات
الثلث درجات واقصى هذه الدرجات بحسب الغالب في تلك البلاد السبع واما
قوله ع واقصر طهرها والظاهر انه غلط من الراوي فان اقصى الطهر اربعة وعشرون لمكان
الستة قوله ع حتى تصير لها ايام معلومة تنتقل اليها معناه الرجوع الى الثلث انما وجب

لعدم

لعدم تبين خلقها ولكونها مبتدئة ولذا صارت لها ايام معلومة دخلت في الاولى وجرى عليها حكمها
في جميع حالات المستحاضة نص على ان هذا الحكم خاص وانه لا رابع فلاق م ومن المعلوم انه لا يتم الا على
ما فسرنا فافهم قوله ع ان كانت لها ايام معلومة اعادة لما تقدم وشروع فيما خرج عنه من بيان جميع
الاحكام لجميع الاقسام على الترتيب المتقدم قوله وقتها سبع قد عرفت سابقا ان كلام النبي ص صريح
في ان الحكم احد الامرين لا خصوص السبع وانما يتم هذا التعيين على ما فسرنا لا على ما اشتهر من التخيير فان
معنى الكلام مع ان وظيفة المبتدئة التحيض بستة في الشهر الاول الى ما لا يحتمل معه البقاء وهو
بحسب الاغلب في تلك البلاد السبع وهذا لا ينافي الاقتصار على الست اذا كان الغالب بلا نقصها
من شرح مع الست والسبع لا ينافي كون الغالب اقل منها او اكثر من الثلث الى العشرة هذا على ما اخترناه
واما على المشهور فلا يجوز الاقتصار على الست وتعيينه مع ان الحكم هو التخيير قوله ع وان استمر بها الدم اشهرا
هذا في بدو النظر مناف لما دلت عليه من الروايات من التفصيل بين الشهر الاول وبين غيره
وان الحكم فيما عدا الشهر الاول الاقتصار على الاقل والذي يهون الخطب ان شيئا من هذه الاحكام
ليس تعبديا وان الصور في غاية الاختلاف فربما لا يختلف الحال في الشهور فلا يتغير الحكم فان
الاقتصار على الاقل في الشهر الثاني انما هو لبطلان الاستصحاب بانكشاف الخلاف وليس
هذا واجبا في جميع الفروض فلعل في هذه الروايات المختلفة تختلف وظيفتها باختلاف تلك
فان المتيقن الدم عليها ولم يزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد غالبا بعد
الاختلاط بالزيادة والنقيصة واختلاف الالوان فلو سلمت احداهما عن الاستصحاب في جميع
الشهور فان تبين الخلاف انتهى حكمها لانكشاف عدم حيضية ما كانت تزعمه حيضا وتكرر ذلك
الى ان علمت بان الغالب فيما هو بصفة الحيض حيض ثم لا بد من الحكم بالحيضية من علامة قوية

لا تستطرق النسخ اليها ولا يشترك الا الاستحاضة فاذا علمت بالحدوث من جهة وجود الصفات
الكاشفة ثلثة ايام ثم رأت العلامة لم يجر الاستصحاب واما اذا علمت بالحدوث لقوة
الكاشف واختص بزمان خاص كاول الشهر ولم ينسخ بما هو اقوى ولم يختلف بحال اختلافا
فاحشا ففي غير هذا الوقت وان لم يبلغ في الاوصاف هذا الحد الا انه كان قريبا منه فح
يجري الاستصحاب ما بقيت على هذا المنوال وان تكررت الشهور لاشتراك الجميع فيما هو
مناط الحكم وهذا الفرض هو الموضع لهذا الحكم كما هو صريح الفقرة الاخيرة منها ولها حالات اخر
يظهر حكمها لمن تامل وتدبر في الروايات قوله م فان انقطع الدم في اقل من الخ ليس هذا بيانا
لحكم قسم آخر وهو ما اذا اختلف احوال الدم في الايام بالخروج والعدم بحيث تعتقد تحقق
الحيض حيث ما رأته والطهر بالنقاء ومن المعلوم انها حيث يترقب زمان العادة وظهور
الامر فكلما تراه بصفة الحيض حكمت بانه هو واذا رأت النقاء حكمت بالطهر بالتبين
بخلاف ما اذا كان قبل انقضاء الثلثة واما زعمها الانقضاء وكذا اذا كان بعدها
واذا رأت بعده الصفات اقول ولا اكثر انكشف ان ما رأته سابقا لم يكن حيضا
ففي هذا الفرض وظيفتها ان ترتب آثار الحيض على كل ما تراه من الدماء وآثار الطهر على جميع
احوال النقاء لا دوران التنجز وفعلية الوظيفة مدار الاعتقاد وحيث ان هذه الحالة
لا تبقى غالبا بعد الشهر الاول اختص به كما هو صريح طائفة من الروايات والوجه في ذلك
ان العادة والخلق انما تظهر بان ترى في زمان معين من الشهر الاول دما يتميز عن سائر
الدماء بالقوة او جميع الصفات ثم تراه في الشهر الثاني في ذلك الوقت بذلك
العدد فتخرج عن الحيرة والاستمرار وهذا ما اشار اليه بقوله حتى تنظر ما يكون

في الشهر

في الشهر الثاني فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول الخ واما لا يظهر لها شيء من ذلك فما كانت تزعم
ان ما تراه بصفات الحيض حيضا وان النقاء طهر قد تبين فساده بالفرض ولا تعتبر في الشهر الثاني
بما تراه من الدم وان كان بصفات الحيض الا ان يكون اقوى مما رأته في الشهر الاول لا اذا
جمع فاذا زالت الاوصاف لم يبق مجال للاستصحاب لغلبة الاستحاضة كما هو المفروض فتقتصر
على المتيقن وهذا هو المراد بما في الروايات من التحيض في الشهر الاول بعشرة ايام وفي غيره بثلثة
فان الاول عبارة عن جريان الاستصحاب الى ما لا يعلم خلافه والثاني عبارة عن الاقتصار
على المتيقن قوله م وان حبس الوقت الا التوالي الخ قد عرفت ان هذا التعليم للجمع مع احتمال الخلاف
والزامهم بما يفرضون به على مقدار عقولهم الضعيفة وآرائهم السخيفة فان الاطمئنان بالخلق لا يحصل
الا بالتكرار على نسق واحد واعتبار اول درجات التكرار لا يتوقف على دليل كما ان حصول
الاطمئنان به ايضا واضح فان المعلوم ان المرأة لها خلق مستقيم يقتضي جبلتها وان الاضطراب
مرض وانما لم يعبأ باحتمال الاضطراب في المبتدئة فاول ما ترى دما بصفات الحيض لظن
انه الذي يقتضي طبعها واذا رأته في الشهر الثاني في ذلك الوقت بذلك العدد والصفات
بانه هو الذي يقتضيه جبلتها وان هذا خلقها فهذا هو السر في اعتبار التكرر والاكتفاء باول
درجاته واما على عدم دلالة الجمع على ذلك فلما اشرنا اليه من ان الهيئة والحرف الكاشفان
عن معنى الجمعية لا معنى لها اصلا بل معناها في الغير بمعنى ان الحرف وما بمنزلته انما يكشف
عن وجه الاستعمال وخصوصيته فهو من توابع اللفظ المستعمل لا الاسم فحدود الاستعمال
وخصوصياته تظهر بالحرف والهيئة كما يظهر بالاعراب وهذا معنى قول المحققين ان دلالة
الجمع على كل من الافراد بالمطابقة بخلاف اسم الجمع فان دلالته عليه بالتضمن فانا

الجمعية في اسم الجمع معنى الاستغراق ونفي الجمع الآتي وهذا هو السر في اعتبار التنكير فيما تثنى وجمع ولا فرق بينا
مصاديق الجمع وبين مصاديق المفرد فبطل ما يتوهم من افراد الجمع جماعات وكذا ما يتوهم من الانسلاخ
في شمول قولهم لا تتزودوا الثبات بين الانظار ان عموم الحكم لما فوق الاثنين لا يستلزم توقف الصدق
مع الاجتماع كما هو محال في المفرد فان هذا الفرق في الحكم بالتعميم لا التضييق دائرة الموضوع فاذا هذا
معنى اسم الجمع لا الجمع ومع هذا فلا فرق بينها ان تأتي دعي الصلاة ايام اقرائك او ايام الاقراء مع ان الايام
التي تترك الصلاة فيها انما هي ايام القرء واحد لا الاقراء فان الاقراء الماضية لا يمكن ترك الصلاة
في ايامها فلا فائدة فيما تكرر من القصص من القرء في تحقق معنى الجمعية لما سيأتي من الايام التي هي الموضوع
لقوله دعي الصلاة فتفطن قوله فان اختلط عليها ايامها الخ هذا بيان لحكم النوع الآخر من نوع
المبتدئة وهو ما اذا انعكس الامر بالنسبة الى النوع السابق وهو استقرار التحقق واستقامة الحيض
وتبين الامر فصار من القسم الثاني فحكمها حكمها فالحاصل ان المبتدئة اما ينتهي امرها الى ان تدخل
في القسم الاول واما ان تدخل في الثاني واما تستقر على ما كانت عليه من الاشتباه من غير
اختلاف فالاولان لا اشكال في حكمهما واما الثالث فهو الذي استقر الامر فيه اي حكم
المبتدئة الذي كان لها في اول الامر هذا تفسير هذه الرواية الشريفة المنطبق على سائر الروايات
وتدل عليه القرائن الداخلة والخارجة وهذا من فضل الله علينا وعلى الناس ولكن اكثر
الناس لا يعلمون وبالتأمل فيه يظهر حكم جميع فروع الباب وان اكثر ما صدر عن الاصحاب
مائل عن صوب الصواب وقد تبين بما حققنا انه لا معول الا العلم فلو علمت بان لها
في الشهر حيضا ولم يتعين لها في زمان خاص بوجه من الوجوه كان هذا العلم كالعدم لعدم
ترتب الاثر فعلا على جميع الاطراف فلا يترتب عليه التنجز فان ما مضى وما يأتي

لما الايام

من الايام لا يترتب اثر على زمان محال نعلمها بان زمان حيضها ماض او حال او مستقبل كالعلم بانها
حائض او طاهر وهو عين الجهل وقد يتوهم انه يجب عليها الاحتياط في تمام الايام بالجمع بين تروك
الحيض وافعال المستحاضة وهو مبني على امرين فاسدين احدهما كون العلم الاجمالي في مثل المقام منجزا
والثاني كون ترك العبادة رخصة لا عزيمة والاول قد تبين فساده وكذا الثاني فان المستفاد
من الادلة على ما بيناه حرمة العبادة كالصلاة والصيام على الحائض لا لمجرد البطلان بل البطلان انما
نشأ من الحرمة في هذا المقام هذا آخر الكلام فيما يتعلق باختلاف الاحكام بحسب اختلاف الصور
واما الاحكام فهي مستفادة من قوله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض الآية
فان كونه اذى قذارة معنوية يكفي في ترتب الاحكام التي ما خفي منها كحرمة الوطي حال الحيض
وكراهته بعده وقبل الغسل وقد نبه عليها بقوله تعالى فاعتزلوا النساء وبقوله فاذا تطهرن
فاتوهن الآية توضيح ذلك ان وجوب تنزيه المتعبد عن الحالات المبغوضة للمولى عند
الحضور والاقبال مما يستقل به العقل فان الاهانة بالمولى تجر بحرم بالذات وهذا في حال
التلبس بالقذارات الصورية في غاية الوضوح فلو تلطخ الشخص في القذرة واستوعب
جميع بدنه حتى الوجه واللحية وحضر عند مولاه للتخشع واظهار العبودية فلا يتأمل في ركاكته
في انه اهانة به ويستحق الذم والعقاب بل خروج الشخص الى حضرته اذا كان جليلا من غير
ان يلبس ثيابه اللائقة به ربما يكون اهانة به وتحقيرا له فاذا ظهر لنا امران احدهما ان
المقصود ان الصلاة معراج المؤمن وانه الحضور عنده تعالى كما اشار اليه بقوله قوموا لله
قانتين والآخر ان الحيض اذى او حدث على حرمة الصلاة في هذه الحالة فان القذارات
المعنوية على طبق القذارات الظاهرية في استقلال العقل بوجوب تنزيه ساحة القرب

منها ان التلوث بما يجب عليه التبعد عن الحضور كما ان القيام عند المولى للتخضع الذي هو حقيقة الصلاة
المدلول عليها بقوله وقوموا لله له حدود واقعية لا يمكن تحققه الا بالاشتمال عليها والخروج عن هذه
الحدود وهو المعبر عنه بالصورة الصلاة عند العرف والا فان العرف من الماهيات المخترعة الشرعية
مع ان جميع الاجزاء والشرائط والموانع مأخوذة من الشرع على التفصيل واختار عدم الحاق الصورة امر
زايد على ذلك والمرجع فيه العرف لا الشرع ان قلت انه تقتضي ما ذكر حرمة كل عبادة وبطلانها
في الحيض والضرورة قاضية بخلافها وكذا الحال في تأثير الاخلاق الذميمة في حرمة العبادات
وبطلانها وفساده اوضح من ان يبين فغاية ما يصلح له ما ذكرت ان يكون للتشريع لا مطلقا ولهذا الفقهم
في النهي على سواء الله قلت فرق واضح بين مجرد الانقياد والطاعة وبين ان يكون العمل بمنزلة الحضور
عند المولى وغاية ما يستقل به العقل حسن التحلي بالفضائل وقبح التخلي بالرذائل واستحقاق الثواب
بالتطهر واللوم بالتنجس وما بمنزلته في الاول واما الحرمة والفساد فلا واما الحضور عند المولى
فهو انما يتحقق بالعبادة اختراع الشارع كالصلاة والصيام فشرع هذا الفعل يحرم في الحالة المبغوضة
كالحدث مثلا اذا بلغ الغاية في تلك المرتبة كالصلاة بل ربما يجب التطهير زائدا على ذلك
كما هو في الصلاة وهو معنى اشتراطها بالطهارة زائدا على كون الحدث مانعا عنها والصوم
من حيث دونها في تلك المرتبة فلا يحرم الا مع الحدث الاكبر وبهذا افترقا في اعتبار
الطهارة عن الخبث وعدمها الغيرة فليس هذا الفعل من حيث كون الفعل طاعة بل كونه
طاعة يترتب على كونه في هذه المرتبة وبهذه المنزلة وحرمته في تلك الحالة انما هو لهذه
الحيثية السابقة على الاحكام التكليفية فالمبغوضية اوجبت الحرمة في تلك الحالة

والمستبعد

والمستبعد ملف والمتعلقة بالاولاد وبالجملة فنفس الحيض حيث يتبين انه اذى يترتب عليه ما يترتب على
الجنابة واما الحدث المعم فقد ثبت انه اعظم من الجنابة كما هو صريح الصحيحة فالاحكام لا تتغير الا
بالغسل والتفصيل يظهر بالتامل فيما ترتب على الجنابة هذا فيما يترتب على الجنابة الغير من الاثار واما
ما يختص به الحيض وهو المنع عن الجماع المستفاد من الادلة بل الثابت بالضرورة فتوضيحه ان هذا الحكم
معلول لحالة قذف الدم المعبر عنه بالحيض واما الحدث فانما يكره معه واما الحرمة فلا فبعد الطهر
وقبل التطهير تبقى المرجوحية ويزول المنع عن النقيض وهذا التفصيل ايضا يستفاد من الادلة حيث ان
الحيض عبارة عن تلك الحالة الطبيعية لا الحدث والادلة دلت على انه الموضوع للحكم فيدور مداره فقوله
حتى يطهرن تنصيص على ان الحيض عنوان الحكم دون الحدث في العروض يدور الحكم مداره رفعا لتوهم كفاية
حدوثه في البقاء كما هو الحال في الاحداث ففي الادلة وجوه من الدلالة على دوران الحكم مدار الحيض لا الحدث
منها قوله يسألونك عن المحيض ومنها قوله قل هو اذى ومنها قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ومنها قوله
حتى يطهرن فانه تأكيد لقوله فاعتزلوا حيث ان النهي عن القرب عبارة اخرى عن الامر بالاعتزال
كما ان الترك في حال الحيض عبارة اخرى عن اعتزال الحائض الى ان تطهر وحيث تبين دوران الحرمة
مدار هذه الحالة الطبيعية فقوله اذا تطهرن الى اخره يدل على ان الترخيص التام انما يتحقق بعد
الغسل فان الترخيص في الجملة ثبت بالطهر كما هو مقتضى دوران الحكم مدار الحيض المدلول عليه
بفقرات من الاية السابقة وفي تفسير الاية وما يستنبط منها كلمات واهية سخيفة ناشئة
عن الجهل بقواعد العربية والقصور عن ادراك النكات البيانية وقرائة التشديد
مبنية على الجهل بما اشرنا اليه وتوهم لزوم التطابق وقد تبين عدم جوازه واما تواتر القراءات
عن النبي ص فهو ناش عن الجهل باحوال القراء وان قرائتهم انما هي بالاجتهاد بل قرائة

اهل البيت مخالفة لقراءتهم في كثير من المقامات بل ربما يخالفون لقراءته جبرئيل وكون السبعة بمعنى
قوله نزل القران على سبعة احرف على تقدير صحته من المشكلات وقد ذكر في الاتقان للرواية اربعين
معنى وكذب اهل البيت عليهم السلام هذه وقالوا بل انما هو واحد نزل من عند واحد ومن العجيب ذهاب
بعض اصحابنا الى ذلك مع ان المخالفين الذين هم الاصل له لا ذهبوا الى ان اهل التحقيق يتبرؤن منه
بل يتعجبون من هذا التوهم والعجب منه توهم ان مقتضى الاصل بقاء الحرمة حيث يشك لاختلاف
القراءات في ان موضوع الحكم هو الحيض او الحدث فان هذه الشبهة انما هي لعدم معرفة الموضوع
وليس الشك في الزوال بل انما هو في الحدوث لدوران الموضوع بين امرين احدهما زائل قطعا والاخر
باق جزما هذا ما يستفاد من الادلة واما الاخبار فتدل على هذا التفصيل صريحا وتدل على ان
غسل الفرج موجب لخفة الكراهة ايضا والمستفاد من الاخبار ومقتضى الجمع استحباب التكفير
اذا تعمد في الوطء وان الدينار والكسرة في الاول والوسط والاخر مستحب اخر ان لم نقل بانها
للتقييد مع ان هذا الوجه هو الاظهر فمن خبر عبد الملك بن عمرو سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اتى
جاريته وهي طامث قال يستغفر ربه قال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار
او دينار فقال عليه السلام فليتصدق على عشرة مساكين وعلى تقدير الثبوت فمن المعلوم ان الزوج
مورد للحكم للغلبة لا موضوع والحشر حيث ما ثبت فهو فلا اشكال في حكمه ولا يعتبر الا
سكة الطلاء للاطلاق والدينار كالدرهم في العرف عبارة عن مقدار معروف من المالية
لا يختلف باختلاف الازمنة وانما الاختلاف في المصاديق ولهذا كونها يعني المصداق
تسع الف ولهذا اشكال في المكسور لعدم اعتبار كونه ذهبا او مسكوكا انما الواجب
هو المقدار المعين المعهود من المالية فافهم وقد خفي الامر في الدراهم والدنانير عليهم

في جميع

في جميع الابواب فلا اعتبار بما صرح الصواب واعلم ان القرب المنهي في الاية كناية عن الجماع كما ان الاعتزال
عبارة عن تركه وقد عبر عنه في الروايات بعبارات كالمس والمسّ والافضاء والرفث وغيرها
بل في خصوص القبل واما الاخر فلا اثر للحيض بالنسبة اليه كما هو صريح بعض الاخبار ومن فروع منها
ان الامرأة تصدق في الطهر والحيض ما لم تكن متهمة كما ان كل احد يصدق في تطهير ما يختص به من
لباسه وبدنه وما يتعلق به وكذا الحال في التذكية بل مجرد سماعه الاولاد مع انفسهم ما يرجع اليهم
سماعه ذلك الموضوع يكفي في ترتيب الاثار فان من ملك شيئا ملك الاقرار به وعدمه
وقبول قول المتهمة كتصديق غيرها صحيح الرواية وتفصيل هذا الاصل وفروعه يطلب فيما حققناه
في مبحث الاستصحاب ومنها انه لو اختلف الرجل والمرأة فيما رأته من الدم او في حكمه لاختلافهما
في التقليد والاجتهاد فلا يجوز للرجل اجبارها على الوطء اذا رأت ان ما رأته ليس بحيض فان
احكام كل شخص نافذة في حق غيره كما هو مقتضى تقرير الناس على آرائهم ولاختلاف النظام ولزوم
الهرج والمرج وتفصيل هذا ايضا يطلب من الاصول ومنها انه لو تكرر الوطء فمع القول بالكفارة
هل يتكرر بتكرره او مع التكفير وجهان من ان التكفير كالتوبة والاستغفار يطهر فلا يتكرر الا مع
التخلل كما هو الحال في التطهير عن الخبث والحدث ومن انه جزاء وكفارات كالدية فيتعدد
بتعدد السبب ومع الشك فالاصل عدم كونه موجبا للتكرر واما الذي اخترناه فيعني لا الا
ما اشرنا اليه فان عدم تكرار الحد الاثر في موجبات الحدث والخبث انما هو لما حققناه واما اذا
كان من القسم الاخر فالتداخل غير متصور وبما حققنا ظهر انه لا فرق بين الحال وقت الوطي
او بين اختلافه هذا مجمل القول في الوطء واما تلاوة القران ومسه وحمله وتعليقه ودخول
المساجد والصلاة والصيام فقد ظهر حكمها اجمالا وتبين التفصيل بالتامل فيما

حققناه في الجنابة تبقى في المقام حكم لا يستفاد من الادلة وهو عدم صحة طلاقها اذا كانت مزولة
بها وزوجها حاضرا معها والتفصيل يطلب من محله وقد تقدم ان الغسل حقيقة واحدة لا تختلف
باختلاف الاسباب كالوضوء بل الذي يظهر من الاخبار ان الوضوء انما اكتفي به ارفاقا وان
الغسل هو الاصل في رفع الاحداث وكيف كان فلا فرق بين غسل الجنابة وغيره في الاحكام
وحيث ان تاثير الغسل كالوضوء في رفع الحدث اذا تخلله الحدث الاصغر فانه ناقض للطهارة
الكبرى التي حصلت من الغسل البعض فلم يؤثر الغسل هذا الاثر لم تترتب زوال الحدث فانه امر
تبعي وهذا هو السر في انتقاض الوضوء بالحدث الاكبر البعض وعدم امكان تاثيره معه فان
كلا من الحدث والطهارة حقيقة واحدة تختلفان بالشدة والضعف فالناقض لكل من
الطهارتين ناقض للاخرى فتدبر وبالجملة فبعد ما تبين ان الغسل كالوضوء حقيقة واحدة فلا مجال
للتامل في مشاركته لغسل الجنابة في كون تخلل الحدث الاكبر قادحا فيه وعدم جواز الوضوء
معه وكونه بدعة فيهما لانه مقتضى قوله عليه السلام اي وضوء انقى من الغسل ان الغسل في حد نفسه
لا يبقى مجال للوضوء وكما هو مقتضى ما دل على ان الوضوء ارفاق وان الغسل هو الاصل
في نفسه بل هذا هو الظاهر في الاخبار المطلقة ظهورا آبيا للتقييد لغسل الجنابة ولذا اتفق
صحة على ما عليه المخالفون من الجمع بين الوضوء والغسل فانه ليس الا لان الضعيف
جمعه مع ما هو اقوى كالسراج مع الشمس من حمق الفاعل ح فلا يبقى مجال لاحتمال جواز
الوضوء مع الغسل مطلقا كما هو مدلول كثير من الروايات والوجه فيما في بعض الاخبار
من التفصيل ما تقدم وقيام البرهان على خلافه فيكفي في الاعراض عنه ولو قلنا بتوقف
رفع الحدث الاصغر فيما عدا غسل الجنابة على الوضوء فلا بد من تاخيره عن الغسل ضرورة
استحالة

استحالة ارتفاعه مع قيام سببه فان الاكبر لا يمكن تجريده عن الاصغر والا لجاز الوضوء لصاحب
الحدث الاكبر لما يتوقف على الوضوء خاصة ولارتفع عنه الاصغر مطلقا وهو ضروري الفساد وبما
حققناه ظهر انه لو تمكن من ازالة الاكبر تعين عليه تيمم واحد ولا مجال لتوهم وجوب الوضوء
عليه او تعدد التيمم فان الوضوء لا اثر له حينئذ والتعدد في الطهارات لا معنى له ولا يستباح بالتيمم
الا ما اضطر اليه من الصلاة والصيام وغيرهما اما ما لا يضطر اليه من العبادات فلا يستباح
بالتيمم ما اضطر اليه وما ورد من وضوء الحائض فانما هو لمجرد التحفظ على التمرين والا فلا اثر
في هذا الحال الا للتيمم فان اثره طهارة مجامعة للحدث لا بمعنى عدم المضادة اصلا والا
لم ينتقض به توضيح ذلك ان المستفاد من الادلة انما هو اعتبار الطهارة او ازالة النجاسة
في كل مورد ورد الامر بالغسل او الوضوء او التيمم فهذه الامور مقدمات محرزة في ذلك
اما التيمم المبيح للحدث المضادة له الموجب اياه فانه ليس مطلوبا بالذات وانما يستباح
به ما لا يجوز من جهة وجود الحدث وهذه الاستباحة مع بقاء موجب المنع وهو الحدث
مع حالة انفكاك المعلول عن العلة فزوال المنع في الاضطرار بالتيمم يرجع الى خفة في
السبب والا لم يكن لاعتبار التيمم في هذا الاثر معنى لحصول مبيح الاضطرار حينئذ لا تكلفه
والا فدخله في التاثير لا يعقل ولهذا يجوز في بعض الموارد مع التمكن من الطهارة المائية
والحق بمعنى الضعف في الحدث يؤدي الى الزوال بالتكرر مع انه لا يقتضي لو لو تم
الطهارة بذلك وانما المرجع الى ان الطهارة هي حقيقة من الصعيد على نحو خواص شبه ستر
العذر يكتفى به عند تعذر الازالة مع الاضطرار على ما يتوقف على الطهارة في الجملة

وهذا هو السر في العدول عن الوضوء اليه الذي يكفي وقت الصلاة والسلس وما يلحقه والوضوء في هذه
الموارد حكمة اخرى اما ما يكفي فللتحفظ على الاعتياد وفي السلس وما يلحقه لا يتعقل التحفظ ايضا
لا ما يكفي الاستمرار السبب بل المرجع الى العدول عن الاصل الى الصورة فان الصلاة انما هو في الحكم
وكونه على هذا الوجه ليس بمستبعد وفي هذا النظر ما يرجع اليه الوضوء للتقية والجبيرة بل كل عبادة
على طريقة اهل الخلاف للتقية في هذا الباب فافهم ما كشفنا فيه من غوامض المسائل بالاشارات
لضيق المجال وتظهر فروع الباب بالتأمل فيما ذكرناه وماء الغسل للزوجة لكونه على الزوج
سلم وكذا غيره مما يحتاج اليه في عبادتها ولكونه من النفقة واضح الخفاء وعدم وجوب قضاء
الصلوات عليها عفو ثبت قطعا واما غيرها من سائر الصلوات فلا ولو توهم توقف صدق
الفوت على التنجز متضح الفساد والاثم يجب الاثم على العاصي بل يكفي فيه التعلق الذي لا ينافيه
الحرمة كما في صوم السفر وما يكفي هذا المجمل الكلام في الحيض واما الاستحاضة فهي دم
غير طبيعي فاسد فائدة في نفسها ما للحيض من الصفات والاتفاق انما هو الصفة الحيض
لا هو مقتضاه فالصفرة والبرودة والرقة والخروج بفتور وغيرها مما يضاد اوصاف الحيض
ليست كاشفة عن ان الدم استحاضة وانما لا يثبت كونها حيضا ولو ثبت ما الطف ما في
قاعدة الامكان فمع تقدير ثبوت العدم لا يحكم بكون الدم استحاضة مع احتمال القرحة
وغيرها ايضا وبالجملة فالمرجع في معرفة هذا الدم هو المرجع في الحيض وليس في تشخيصها تعرف
شرعي واما الحكم مما اخترناه وفاقا لمن تقدم على المفيد واتباعه انه لا فرق فيها بين الاقسام
الثلثة بل موجبة للغسل مطلقا وانما يجوز الجمع بين الفرضين بغسل واحد لمن استمر بها
الدم

الدم اذا فاقا شرعيا وان اخبار الباب بين ظاهرة في ذلك وصريحة والاجماع على تقدير تحققه لا حجية
الحجية مع كونه من اصحاب الائمة عليهم السلام ممن اتصل بهم لم يدع كشفه عن رضاهم وانما هو بعد المفيد
وكونه مسبوقا بالخلاف بل الاتفاق كما في نعرف منه قول اصحابنا على ما قلناه والطف ما ظهر
وانقض فرض غير واقع والملحق مع انقطاع السنة غلط لا عذر له مع ان الاتفاق اذا كان
عن الاجتهاد لا يكشف ايضا بل شرط الاتفاق انما هو في حسن الظن وكون المخالف من السلف المعبر
عنه في ثلث جماعة من الاساطين كالمحقق وغيره بالتقليد واستقصاء البحث في الاجماع وان الركون اليه
انما هو طريقة اهل الخلاف لطيف فيما حققناه في الاصول فقد رجع في هذا الحكم الى الروايات ومحصلها
ان الدم اذا تبين خروجها فعليها الغسل وهو حال وضع الكرسف بالنفوذ والثقب والغمس
وفي حال القاء الكرسف بالسيلان والا فبالوضوء مع عدم النفوذ والثقب برجوعها الى الاستغناء
عن الغسل مع عدم تبين الخروج فالصلاة لابد فيها من احد امرين الغسل والوضوء فارجاع
امرها الى الوضوء ولكل صلاة تصريح بعدم وجوب الغسل وانما لم تعم بالخروج لحكم الظاهر هذا
مفاد ما دل على الوضوء مع عدم الثقب واما ما دل على ان عليها غسلا واحدا للفجر فاما
في اليوم والليلة فمرجعه الى ان الدم اذا خرجت ثم احتشت تعقبت وتلجمت واستثفرت
والمعنى انها استوثقت في نفسها كما هو صريح بعض الاخبار ولم ترد ما بعد ذلك فليس عليها
الا غسل واحد لذلك الخروج المفروض فانها استمرت بها الدم والغالب القاء الكرسف
في اول اليوم للقضاء الحاجة واما اذا كان الدم بحيث لا ترقى بعد ان الاستيثاق بالوجوه
المذكورة لا يمنع من الخروج فلابد لكل صلاة من غسل الا من جمع فانها تكتفي بغسل واحد
توسعة وارفاقا فهذا المجمل مفاد الاخبار وتفصيل ذلك يتوقف على التعرض لها تفصيلا

روى الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن المرأة تستحيض فقال قال ابو جعفر ع سئل رسول الله ص
عن المرأة تستحيض فامرها ان تمكث ايام حيضها لا تصلي فيها ثم تغتسل وتستدخل القطنة
وتستثفر بثوب ثم تصلي حتى يخرج الدم من وراء الثوب فامرهم بالغسل للاستحاضة مطلقا
والاستيثاق بعده وبيّن انه ليس عليها الغسل الا ان يخرج الدم وحيث انه لا يظهر الا
بالخروج من وراء الثوب علقه عليه واحتمال ان يكون الغسل عن الحيض فيندفع بدلالة
الاخبار الصريحة في انه عن الاستحاضة كما سيأتي انشاء الله وعن ابي عبد الله ع قال المستحاضة
تنتظر ايامها فلا تصلي فيها ولا تقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورأت الدم تثقب
الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه
وتعجل هذه وتغتسل للصبح وتحتشي وتستثفر وتضم فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارجا ولا تحني
ولا يأتيها بعلها ايام قرئها وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت
المسجد وصلت كل صلاة بوضوء ويأتيها بعلها الا في ايام حيضها وكلمة في فيها
احتمالات ولا ضبط لها فهي مجملة وقوله ع ورأت الدم يثقب الكرسف ظاهر في الا
ستمرار من جهة المضارع ومن المعلوم ان الخروج اذا استمر وكان في وقت كل صلاة
فوظيفتها ما ذكر من الاغسال والاستيثاق بما ذكر والسجود في المسجد وسائر جسدها
خارج كما هو صريح بعض الاخبار لكن على وجه الاستحباب لا الوجوب وعن عبد الرحمن
ابن اعين قال قلت له ان امرأة عبد الملك ولدت فعدّ لها ايام حيضها فاغتسلت
واحتشت وامرها ان تلبس ثوبين نظيفين وامر بالصلاة فقالت له لا تطيب نفسي
ان

ان ادخل المسجد فدعني اقوم خارجا منه واسجد فيه فقال قد امر بذا رسول الله ص وائتيه وقوله ع
وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت اي بعده انها ما لم تعلم بخروج الدم لعدم ثقب
الكرسف فليس عليها غسل وانما عليها ما على غيرها من الوضوء لكل صلاة وذلك ان التفريق
يستدعي الصلاة لما كان ديدنهم في تلك الازمنة لا ينفك غالبا عن الحاجة الى الوضوء
في كل صلاة تتخلل الحدث الاصغر غالبا الا ان الوضوء للاستحاضة لتقييد كما توهمه وفي التعبير
بالثقب دلالة قوية على هذا المعنى وان الغسل انما هو للخروج لا للمقدار فان خروج الدم من وراء
الثوب ليس ثقبا لكن حيث ان الاحتشاء والاستثفار انما هو للاستيثاق كما هو صريح بعض
الاخبار صار خروجه بمنزلة الثقب وكأن القطنة والخرقة صارت منها ثقبة تخرج منها الدم
والتعبير عنه بالظهور على الكرسف في بعض الاخبار تصريح بان وجوب الغسل انما هو لتبين
الخروج لا للمقدار وعن صفوان بن يحيى عن ابي الحسن ع قال قلت له اذا مكثت المرأة عشرة ايام
ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة ايام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك أتمسك عن الصلاة
قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلاتين بغسل ويأتيها
زوجها دلت على ان المستحاضة تغتسل بمجرد رؤية الدم مطلقا للاستحاضة فانها رأته
بعد ثلثة ايام من تمام ايام الحيض وهي عشرة فلا يحتمل ان يكون الغسل للحيض والمراد
باستدخال القطنة بعد قطنة وجوب الاستيثاق على وجه الاستمرار فكلما ثقب
قطنة جعلت في مكانها اخرى والحكم بالجمع انما هو لبيان بعض خواص الاستحاضة في
مقابل الحيض والمعنى ان هذا الحكم الخفيف ثابت لها من غير تعرض للتفصيل وعن

عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال المستحاضة تغتسل عند صلاة الظهر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب
وتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل للصبح وتصلي الفجر ومن المعلوم ان هذه الرواية ناظرة الى صورة
ظهور الدم دائما وعن زرارة قال قلت له النفساء متى تصلي فقال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين
فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف
تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان
لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت والحائض مثل ذلك سواء قال فان انقطع عنها الدم
والا فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء ثم تصلي الرواية وقوله والا اغتسلت صريح في ان الغسل
لمكان وجود الدم وخروجه مطلقا بعد ايام الحيض والنفاس وقوله صلت معناه انها بعد الغسل
والاستيثاق لا تحتاج الى غسل وهو عبارة اخرى عن ان تصلي كل صلاة بوضوء وقوله وان
لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد اصرح في ان الموجب للغسل انما هو خروج الدم مطلقا
فان التقييد على طريقتهم لا يوجب الغسل اصلا فوجوب الغسل الواحد على تقدير عدم التجاوز
لا يتم الا على ما اخترناه فانه بخروجه اوجب الغسل وحيث ان الاستيثاق يمنع من
تبين الخروج ولم تعلم به كما هو المفروض من عدم التجاوز فلا موجب للغسل لعدم تبين
تجدد الحدث وعن سماعة قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل
صلاتين وللفجر غسلا واحدا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة
والوضوء لكل صلاة وان اراد زوجها ان يأتيها فحين تغتسل هذا ان كان
دمها عبيطا وان كان صفرة فعليها الوضوء وهذه الرواية ايضا صريحة فيما اخترناه فان
وجوب

وجوب الغسل في كل يوم مرة على تقدير عدم الثقب لا يتم الا على ما اخترناه من وجوب الغسل بمجرد الخروج
فانه لا بد منه في كل يوم مرة لحجب العادة من احتياجها الى القاء القطنة لقضاء الحاجة واما
على ما توهموه فلا معنى لوجوب الغسل في كل يوم مرة على تقدير عدم التجاوز فانه اعم من المتوسط
وبعضه ضابطا يمنع من التقييد فان الرواية كسائر الروايات جعلت المناط الخروج والعدم
وايضا هذا التحديد المقدار وقوله وان كان صفرة فعليها الوضوء معناه بقرينة المقابلة
للعبيط الذي هو الظاهر ان مجرد كون القطنة بالصفرة لا يدل على خروج الدم بل ربما يكون شيئا
داخلا في الفرج من السابق ومثل هذا لا يوجب الغسل وانما الموجب للغسل الذي
يخرج في الحال المكشوف عنه بالوصف المذكور وهذه الفقرة ايضا صريحة في بطلان ما توهموه من
التفصيل فان الصفرة لا يصلح لان يكون عبارة عن التوسط فالحكم الدم في التجاوز عن الكرسف
والعدم ووجوب الغسل بمجرد الخروج مطلقا وتكرره بتكرر السبب وهذا هو الذي اخترناه وعن
ابي عبد الله عليه السلام في حديث حيض الحبلى قال واذا رأت الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه
الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلاة عدد
ايامها التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل
وان لم ينقطع الدم عنها الا بعد ما تمضي الايام التي كانت ترى الدم فيها بيوم او يومين فلتغتسل
ثم تحتشي وتستثفر وتصلي الظهر والعصر ثم تنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل
من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلاة ما لم تطرح الكرسف عنها فان طرحت
الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرسف ولم يسل فلتتوضأ ولتصل ولا
غسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فان عليها

ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي وتصلي وتغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب
والعشاء الآخرة قال وكذلك تفعل المستحاضة فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله الدم عنها وفي هذه الرواية
الشريفة دلالات على ما اخترناه منها امره عليه السلام بالاغتسال بمجرد رؤية الدم بعد ايام الحيض من غير تفصيل
مع انه عليه السلام في مقام البيان واعطاء الضابط كما يظهر من تعريفه للتفصيل وهذا التنصيص بان الاغتسال
معلول لخروج الدم كما هو الاصل واشد منها الامر بالاستيثاق بعد الغسل ثم النظر ودورانه وجوب
التجديد في تلك الحال مدار ما في وراء الكرسف فانه المراد بالسيلان فان خروج الدم كما يراد بها عبارات
عبارة اخرى عن السيلان وليس في التعبير به ايهام للكثرة والقوة فضلا عن الدلالة فالامر با
لوضوء عبارة اخرى عن نفي وجوب الغسل على نسق قوله اذا قمتم الى الصلوة الآية فان
مفاده وجوب الوضوء على كل من اراد الصلوة ونهض اليها فلا مجال لتوهم الوجوب النفسي
او اشتراطها به تعبدا وان كان الشخص متطهرا بل انما مفاده اشتراط الصلوة بالطهارة لعدم
انفكاك الغالب في غالب الاحوال عن الحدث ما بين وقت صلاتين وهذا هو المصحح للاطلاق
فامر المستحاضة عند عدم سيلان الدم مع الاستيثاق من وراء الكرسف على نسق الآية ومرجعه
الى ان الاستحاضة حينئذ لا اثر لها لعدم تبينها تجدد الخروج ولما فرغ عليه السلام عن بيان الحكم لما لا استيثاق
تصدى لبيان الحكم مع طرح الكرسف وزوال المانع فقال ان خرج الدم مع وجب الغسل وان لا
فلا وقوله عليه السلام ولا غسل عليها بيان لقوله عليه السلام فلتتوضأ ولتصل وفيه ايضا دلالة على ما اخترناه
ومنها توصيف الدم بانه لا يرى بعد قوله عليه السلام لا يسيل من خلف الكرسف صبيا فانه فيه تصريحا
بان الاعتبار بالسيلان والصبيب انما هو لعدم تحقق المنع بالاستيثاق لا لاجل المقدار
كما يتوهم وسئل عبد الرحمن عن ابي عبد الله عليه السلام عن المستحاضة ايطأها زوجها وهل تطوف
بالبيت

بالبيت قال تقعد قرئها التي كانت تحيض فيه فان كان قرئها مستقيما فلتأخذ به وان كان فيه
خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع
كرسفا آخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلي صلوتين بغسل واحد
الحديث ومفاد هذه الرواية ايضا وجوب الغسل بمجرد خروج الدم بعد ايام الاستظهار ودوران
وجوب التجديد بعد الاستيثاق مدار تجدد الخروج المنكشف في تلك الحال بالظهور على الكرسف وقد
نبهناك سابقا ان في التعبير بالظهور دلالة على ان الحكم دائر مداره وان اعتبار النفوذ في الكرسف
انما هو لتبين الخروج لا لتشخيص المقدار وبعد ظهوره فان رأت الدم بعد ذلك انتقلت بالغسل الثاني
وان كان الدم صبيا لا يرى فلا مناص من تجديد الغسل لكل صلوة الا مع الجمع فانه يكتفي لكل صلوتين
بغسل وروى زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر
بيوم او يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم
فاذا نفذ اغتسلت وصلت قوله عليه السلام هي مستحاضة فلتغتسل صريح في ان هذا الغسل المأمور به انما هو
للاستحاضة وانها في نفسها حدث يوجب الغسل وكفى به هادما لما اسسوه من التفصيل وقوله
وتستوثق الامر به مجمل بما فصل في الاخبار الاخر من الحشو والتلجم والاستثفار ايضا
يكذب لما يتوهم من ان هذا لتشخيص المقدار حتى اعتبر بعضهم كون القطنة مندفعة لا لمنع النفوذ
فان هذا التوهم فاسد وانما الغرض الاستيثاق كما يدل عليه الاستثفار والتلجم وقوله عليه السلام وتصلي
كل صلوة بوضوء عبارة اخرى عن عدم اعتبار الغسل بعد الاستيثاق فانه شرع في الصلوة وفي تعليقه
على عدم نفوذ الدم دلالة اخرى واضحة على دوران تجدد الحدث مدار تجدد الخروج والتعبير بالنفوذ
تصريح بان الحيا به للغسل في حيث عدم منع الكرسف ولا اشكال في وجوه شتى وورود [illegible]

عن ابي جعفر ع قال المستحاضة تقعد ايام اقرائها ثم تحتاط بيوم او يومين فاذا هي رأت طهرا اغتسلت
وان هي لم تر طهرا اغتسلت واحتشت ولا تزال تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف
فاذا ظهرت اعادت الغسل واعادت الكرسف وهي مرفوعة [illegible] فانها اذا لم تر طهرا ورأت
دم الاستحاضة اغتسلت لذلك الدم واستوثقت ولا حاجة لها الى الغسل واعادته الا اذا
ظهر خروجه وتبين بان تراه على الكرسف ومع تعيد الغسل وتعيد الاستيثاق فيظهر [illegible]
من التثبت وان القليلة توجب الوضوء والمتوسطة غسلا واحدا في الصبح وروى ابن ابي يعفور
عن ابي عبد الله ع قال المستحاضة اذا مضت ايام اقرائها اغتسلت واحتشت كرسفها وتنظر
فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها وتوضأت وصلت والامر بالوضوء بعد الظهور
على الكرسف ولازدياد الكرسف من اقوى الادلة على بطلان التثبت ودوران وجوب
الغسل مدار الخروج فان هذا شأن القليلة تكيف تزداد الكرسف وتتوضأ و
وليس الا الاستيثاق بازدياد الكرسف وحيث لا يخرج الدم مع فلا غسل عليها
وهو عبارة اخرى في وجوب الوضوء بالتقريب الذي عرفته وروى محمد بن مسلم
عن ابي جعفر ع في الحائض اذا رأت دما بعد ايامها التي كانت ترى الدم فيها فلتقعد
عن الصلاة يوما او يومين ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلاتين
بغسل ويصيب منها زوجها ان احب وحلت الصلاة دلت على ان ايجاب الجمع
للغسل انما هو لعدم حصول القطع بالاستيثاق واما ما رواه [illegible] حيث قال
قلت لابي عبد الله ع ان ام ولد لي ترى الدم وهي حامل كيف تصنع قال فقال لي اذا
رأت الحامل الدم بعد ما يمضي عشرون يوما من الوقت الذي كانت ترى الدم فيها

من الشهر

[illegible]
وتصلي واذا رأت [illegible] الدم ولا من الطمث فلتتوضأ وتحتشي [illegible] الدم بتقليل او في الوقت
من ذلك الشهر فانه من الحيض [illegible] عن الصلاة وتقضي فهو وان كان موهما لبعض
ما توهمه وهو ايجاب الاستحاضة للوضوء [illegible] انه في مقام [illegible] فالامر بالوضوء
للاستحاضة مطلقا لا يطبق على مذهبهم [illegible] لم يعرض للغسل للمستحاضة بوجه
من الوجوه مع ان حاجة الى الاحتشاء [illegible] في القليلة [illegible] ان المقام ليس مقام [illegible]
الغسل وانما المقصود التفرقة بين الحيض [illegible] لعدم سقوط الصلاة للاستحاضة
فلا دلالة فيها على ان الوضوء [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
وان الاستيثاق [illegible] الكرسف [illegible]

الحنفية على شرح ... [illegible]

الواقعة في عبد ... [illegible]

أعني التبريزي ... أذربيجان وكان ... [illegible]

في الدولة ومن هنا وقع الاختلاف ... اختلفت الأدلة ...

وقع الروايات الكثيرة بينهم ... لكن تقرير الأدلة ... في الكتب

ويثبت في ... ومع ذلك ... اشتغلت على

ما هو مقصود من الأدلة ... عن ... والسكون في ... لتحصيل

العلوم وجمع ... مشايخ ... وضبطها ... الكتب ومن جملة

ما فرغت من العمر على تحصيلها هذه النسخة الشريفة ... [illegible]

... [illegible] الطريقة ... الشيخ ... [illegible]

وكان اتمامها في سنة ثلاثين بعد الألف وثلث مائة

من الهجرة

ويس ...

وهو عبارة ... [illegible]

من ... في الحال ... إذا رأت ... بعد أيامها التي كانت ترى الدم فيها ...

عن الصلاة يوما أو يومين ثم ... فإن ... القطعة دم لا ينقطع فتجمع كل صلوتين

بغسل ويصيب فيها زوجها ان احب وصلت الصلاة دلت على ان ايجاب الغسل

للقطع إنما هو لعدم حصول القطع بالاستيثاق وأما ما رواه الخصاف حيث قال

قلت لأبي عبد الله ام ولد لي ترى الدم وهي حامل كيف تصنع قال فقال لي إذا

رأت الحامل الدم بعد ما يمضي عشرون يوما من الوقت الذي كانت ترى الدم فيها

...